اللغة غير اللفظية ودورها في التعبير الإيجابي عن الألم

أفنان بنت عبدالله المسلم
باحثة دكتوراه/ جامعة الملك سعود

المستخلص

تبحث هذه الدراسة في التصورات غير المألوفة للألم التي تكسبه قيمة إيجابية كالرغبة فيه والفرح بحدوثه وترقب وقوعه في نماذج من اللغة غير اللفظية بوصفها نظامًا تواصليًا يتم الاستعانة به في تجربة الألم، وقد اعتمدت على المنهج الوصفي التحليلي في استعراض التعبيرات الإيجابية للألم والسياقات التي أنجزت فيها.

وخلصت إلى أن: اختزال الألم بالمعاناة يمثل فهمًا قاصرًا لتجربة الألم وقد أبرزت الدراسة الجانب الإيجابي الذي يحمله الألم في التعبيرات غير اللفظية التي اختارها الأفراد للتعبير عن شعورهم تجاهه، وبيّنت أن الألم يكتسب قيمة إيجابية عندما يكون وسيلة لعقاب الذات والتكفير عن الخطايا والتضامن والمشاركة في الآلام التي تعرضت لها الرموز الدينية.

اتّضح أنّ الألم يشغل حيزًا واسعًا من التعبيرات غير اللفظية، وقد جاءت متنوعة ومتعددة في هذه الدراسة، ومنها: التطبير، ومواكب اللطامة، والسير على النار، وإيذاء الجسد، والوشم، والختان، والعبودية، والجنون، والتطهير.

Abstract

The present paper investigates the uncommon perceptions of positive consequences of pain such as the intrinsic desire of pain, sought joys and anticipated occurrence in examples of nonverbal language, acting as a system of communication used in the experience of pain. I have relied on the descriptive analytical approach to indicate the positive expressions of pain, and the contexts in which they have been carried out.

I have drawn the following conclusion that the reductionist approach of pain into suffering is an inadequate understanding of pain as an experience .The study has highlighted the positive aspects of pain in the nonverbal expressions chosen by individuals to express how they feel about pain, and showed that pain acquires a positive value when it is used as a means of self-punishment, atonement of sins, sense of cohesion and solidarity ,together with the bonding power of shared pain represented by religious figures.

It turns out that pain makes best use of a wide array of nonverbal expressions, as reflected in the present paper such as Taṭbīr as a hardcore form of self-flagellation rituals practiced by some Muslims, processions of mourners chanting dirges and elegies , firewalking, self-Harm, tattoos, circumcision, slavery, insanity, and cleansing the soul by hurting the flesh.

اللغة غير اللفظية ودورها في التعبير الإيجابي عن الألم

أفنان بنت عبدالله المسلم
باحثة دكتوراه/ جامعة الملك سعود

مقدمة:

دأب المجتمع على نبذ الألم والشكوى منه والتعبير عنه بكل ما يحمل قيمةً سلبيةً؛ لذا ارتبطت الكتابة عن الألم بالمعاناة والفقد والحرمان والشعور بالعجز والرغبة في التخلص من الألم أيًا كان نوعه وأثره؛ لكن ثمة خطابات تُعبر عن الألم بصور مختلفة فتكسبه معاني إيجابيةً كالرغبة فيه، والفرح بحدوثه، وانتظار وقوعه. ولا شك أنّ هذه التعبيرات تحمل رؤى متعددة جعلت أصحابها ينظرون إلى الألم بهذه النظرة المختلفة، ولما كانت اللغة غير اللفظية نظامًا تواصليًا حاضرًا في التعبير الإيجابي عن الألم أردت الوقوف على تجليات الألم فيها ومعرفة السياقات التي تكثر فيها لجمعها ودراستها والخروج برؤية واضحة عنها.

مشكلة الدراسة وأهدافها

تظهر مشكلة الدراسة في وجود تصورات غير مألوفة عن الألم نتج عنها تعبيرات إيجابية استعملت في اللغة غير اللفظية وكان الغرض منها استدعاء الألم ووصفه بأوصاف تجرده من العذاب والمعاناة وتربطه باللذة والمتعة، وهذا يخالف العرف السائد في الكتابة عن تجربة الألم، ومن ثمّ كان لِزامًا البحث عن تعبيرات الألم الإيجابية وخاصة في اللغة غير اللفظية التي تقل الدراسات فيها، ويرجى **لهذه الدراسة أن تضطلع بهذا العمل في مسعاها لتحقيق جملة من الأهداف أوجزها فيما يلي:**

1- دراسة خطابات الألم في اللغة غير اللفظية.
2- إبراز دور اللغة غير اللفظية في التعبير عن الألم.
3- الكشف عن أصناف الألم في اللغة غير اللفظية.
4- معرفة السياقات التي تستخدم فيها اللغة غير اللفظية للتعبير الإيجابي عن الألم.

فرضيات البحث وتساؤلاته

تقوم هذا الدراسة على فرضية أن اختزال الألم بالمعاناة يمثل فهمًا قاصرًا لظاهرة الألم؛ لأن هناك خطابات متعددة يقترن فيها الألم بمعانٍ إيجابية تناقض ذلك ومن هذه الخطابات استعمال اللغة غير اللفظية للتعبير عن الألم الإيجابي، لذا فهي بحاجة إلى جمعها ودراساتها والكشف عن السياقات التي تحضر فيها.

ومن الأسئلة التي تسعى هذه الدراسة إلى الإجابة عنها:

1/ ما دور اللغة غير اللفظية في التعبير الإيجابي عن الألم؟

2/ ما أنواع الألم الإيجابي الذي عُبر عنها باللغة غير اللفظية؟

3/ ما السياقات التي تستخدم فيها اللغة غير اللفظية للتعبير الإيجابي عن الألم؟

الدراسات السابقة

لم أجد دراسةً لسانيةً تناولت التعبير الإيجابي عن الألم في اللغة غير اللفظية، لكن ثمة دراسات أدبية تناولت هذا الموضوع من جوانب مختلفة كحضور هذا التعبير في اللغة اللفظية وتحديدًا في الشعر العربي، أو في القصة الشعرية العربية الحديثة، ومنها على سبيل المثال:

1- **الكون الغزلي في الشعر الأموي بين السادية والمازوشية وتقاطعات الحب والحرب إشكاليات سيكولوجية ومقاربات ميثولوجية، أحمد الخليل، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، المجلد: 22، العدد: 87، 2004م.**

تأتي هذه الورقة للكشف عن حضور تعبيرات الألم الإيجابية في قصائد الغزل في العصر الأموي، وقد انتهت إلى نتيجة مضمونها أن توظيف الألم بهذه القيمة يعد نوعًا من الخداع السيكولوجي الذي يمارسه إحدى الطرفين في التجربة العاطفية؛ لإظهار نرجسيته وقدرته على الامتلاك والاستئثار.

2- الجسد ولذة الألم عند نماذج من المتصوفة: أخبار الحلاج، جليلة عاشوري، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة القيروان، العدد الأول، 2010م.

تناقش هذه الورقة فكرة فقدان الشعور بالألم أو التلذذ به عند نماذج من المتصوفة أثناء قيامهم بتأدية العبادات، إذ ينطلقون من تصور مفاده أن الألم وسيلة من وسائل التقرب إلى الله، وصفاء الروح ونقائها من الذنوب؛ لذا ينبغي على الإنسان ألا يطلب من الله إزالة الألم أو تخفيفه.

3- تجليات السادية والمازوخية في القصة الشعرية الحديثة، نسيمة زمالي، مجلة العلوم الاجتماعية، المجلد: 15، العدد: 28، 2018م.

اعتمدت هذه الورقة على استخراج نماذج من القصة الشعرية العربية الحديثة التي يظهر فيها رغبة الأبطال في إحداث الألم أو تلقيه من الشخصيات المذكورة بصور متنوعة تجسدت في الحرق، والضرب، وإيذاء النفس، والخضوع للآخر وإهاناته.

4- تجليات السادية والمازوشية عند الشعراء العرب القدامى الفرزدق وقيس بن الملوح نموذجًا، عادل العسري، مجلة الدراسات الثقافية واللغوية والفنية، المجلد: 4، العدد: 15، 2020م.

أبرزت هذه الورقة نموذجين من الألم الإيجابي يرتبط أحدهما بالرغبة في إخضاع الضحية، والسيطرة عليها، والاستيلاء على إبداعها الشعري، أما النموذج الآخر تبدو فيه الذات راغبة في إيذاء نفسها والاستمتاع بعذاباتها، وقد انتهت إلى أن كلا من الشاعرين الفرزدق وقيس بن الملوح يعانيان من اضطراب نفسي قد عبرا عنه من خلال أشعارهما.

5- المازوخية في شعر ابن سهل الأندلسي دراسة نفسية تحليلية، نوال عبد الرحمن الشوابكة، مجلة جامعة ابن راشد، العدد: 39، 2020م.

قدمت هذه الورقة حصرًا لتعبيرات الألم التي اقترنت باللذة والمتعة في ديوان ابن سهيل الأندلسي وقاربتها وفق معطيات المنهج النفسي؛ لتبين أنّ ابن سهيل كان

يبحث عن دور الضحية في علاقاته، ويطلب الألم والعقاب من الذات المسيطرة عليه، وقد بينت أن من أهم العوامل التي تخلق الشعور بالرغبة في الألم عند الشاعر هي: فشل العلاقات العاطفية أو وعدم وجودها.

ومن عناوين هذه الدراسات وبما ذُكِر في العرض السابق يتجلى الفرق بين هذه الدراسات ودراستي التي تبحث في تعبيرات الألم الإيجابية في اللغة غير اللفظية، وسأستفيد من هذه الدراسات وغيرها للوفاء بمقتضيات الدراسة.

منهج الدراسة

ستقوم الدراسة على منهج وصفي تحليلي في استعراض التعبيرات الإيجابية في اللغة غير اللفظية والسياقات التي أنجزت فيها، وستُبرز مدى ارتباط قضايا الألم بالمستوى الفوق تداولي الذي يبحث عن المفاهيم التي تتعارض مع العقل وقوانين المنطق كالفناء عن الآلام وإلحاق الأذى بالنفس رغبةً في التقرب إلى الله، وهذا يتضح في نماذج متعددة من الخطاب الصوفي وغيره من الخطابات التي ستكون موضع هذه الدراسة.

عينة الدراسة

اعتمدت الدراسة على نماذج من التعبيرات التي مثلتها اللغة غير اللفظية في خطابات متعددة لا ترتبط بزمن معين أو عصر معين لتبيّن أنّ التعبير الإيجابي عن الألم في اللغة غير اللفظية كان حاضرًا في الشعر والنثر وفي التعبيرات المرتبطة بجماعات معينة أو غيرها.

صعوبات الدراسة

لقد واجهتني صعوبات في إعداد الدراسة من أبرزها: قلة المراجع العربية التي تناولت موضوع الألم، وتداخل تقسيماته مما حدا بي إلى محاولة إيجاد تقسيم يستوعب نماذج الدراسة.

تمهيد:

تُصاغ بعض الخطابات بأنظمة تواصلية غير لفظية، يتخير منها المرء ما يكون متفقًا مع أهدافه ومقاصده وما يمكن أن يحدثه من تأثير في غيره، ولأن الألم تجربة تؤخذ فيها

طرق الإبلاغ المتعددة التي تختلف من شخص إلى آخر فإن اللغة غير اللفظية تكون مكونًا حاضرًا فيها إما بمعية اللغة وإما بـالاستقلال دونها، وقد أدرك علماء العرب أهمية اللغة غير اللفظية منذ وقت مبكر حين تحدث الجاحظ في كتابه البيان والتبيين عن أصناف المعاني التي جمعها في قسمين رئيسين هما اللفظ وغير اللفظ (الجاحظ، 1423هـ)، وفي هذا التقسيم كما يقول عصام محمد إشارة إلى: **"الفروق التي يختص بها كل نظام، أو يستقل بها دون غيره من الأنظمة"** (محمد ا.، 2015م) وعليه يمكن إيراد عدد من التعريفات التي قدمها الباحثون في مفهوم اللغة غير اللفظية ومنها: تعريف جون غرين الذي عرّفها بقوله: **" كل ما نقوم به باستثناء الألفاظ التي نستخدمها في تفاعلاتنا الشخصية؛ لذا فهي تتضمن تعبيرات الوجه والإيماءات والتواصل بالعين، بل حتى المشغولات اليدوية، وما نرتديه من ملابس وخواتم ومجوهرات"** (Judee K "Burgoon, Nouverbal- communication, 2010).

ويعرف دانيال كناري اللغة غير اللفظية بقوله هي: **"سلوك مقصود يُعتمد لنقل فكرة بشكل رمزي"**(Burgoon M. G.) .أو هي التعبير بواسطة الحركات أو الإيماءات أو أعضاء الجسد، وتسمى أيضًا باللغة الصامتة)رمضان(:.

ويستنتج مما سبق أن اللغة غير اللفظية هي قائمة متعددة من السلوكيات التي تظهر على هيئة حركات يقوم بها الجسد أو إشارات يؤمئ بها وتترجم على هيئة نظرة أو ابتسامة أو حركة في اليد أو القدم أو الوجه. أو هي مجموعة من الصور أو الألوان أو الخطوط أو الرسوم المستعملة التي تحمل دلالات معروفة بين أفراد المجتمع وغير ذلك مما لا يكون اللفظ مستعملًا فيه أو مقتصرًا عليه، يقول سعيد بنكراد: **"فمجموع ما ينتجه الإنسان عبر لغته وأشيائه وجسده وإيماءاته وطقوسه ومعماره يندرج ضمن سيرورة تواصلية متعددة المظاهر والوجود والتجلي إلى الحد الذي يجعل الثقافة في كليتها سيرورة تواصلية دائمة"** (سعيد، المغرب).

وبالعودة إلى نتائج الأبحاث التي ناقشت اللغة غير اللفظية تبيّن أنها مؤثرة ومصدقة عند البالغين أكثر من اللغة اللفظية خاصة إذا استعملت معها وكانتا في اتجاهين متعارضين لا يدعمان بعضهما، فعادة يصدق المرء البالغ المعاني التي تنتج من اللغة غير اللفظية ويعتمد عليها في إبداء حكمه حول مواقف الآخرين ومشاعرهم (Burgoon M. G.).

ويكشف المتخصصون في علم الاتصال حقيقة مفادها أن هناك عددًا من الأسباب التي تقف وراء التأثير البالغ الذي تحدثه اللغة غير اللفظية، ومنها: أنها تتجاوز الاختلافات الثقافية التي تمثل اللغة اللفظية إحداها مؤسسة بذلك لغة كونية تتسم بالشمولية ليس في أصواتها وأساليبها ومعجمها وتراكيبها، بل بما تحدثه من قواسم إنسانية مشتركة في إيماءاتها وحركاتها التي يفهمها على الأقل عدد كبير من الناس، كما أن اللغة غير اللفظية يمكن أن تكون عاملًا مساعدًا من عوامل الإبانة عن المعنى وتفسيره. خاصة عندما تكون الكلمات وحدها غير قادرة على ذلك، وهي أيضًا غير محصورة على التواصل الشفهي، بل توجد حتى في التواصل الكتابي، ومن أمثلة ذلك ما تتضمنه رسائل البريد الإلكتروني من رموز تعبيرية، وما يستعمل في المحادثات النصية من ألوان أو خطوط مختلفة أو أحرف كبيرة وما يتبعها من معان يفهمها متلقوها (Burgoon M.).

يتناول هذا المبحث تجليات اللغة غير اللفظية ودورها في التعبير الإيجابي عن الألم، وعليه سيتم تقسيم الألم إلى ثلاثة أنواع، هي: الألم الجسدي المحسوس في اللغة غير اللفظية، والألم الجسدي الذي غُيب فيه الإحساس عن الألم في اللغة غير اللفظية، والألم النفسي في اللغة غير اللفظية. وسيندرج ضمن كل قسم ما يمثله من السلوكيات التي تعبر عنه وتصفه. ولا تعتقد الدراسة أنها أحصت كل السلوكيات بل وقفت على بعض منها فيما رأته شائعًا ومندرجًا في الخطابات على نحو ما بحثت فيه.

وينبغي التنويه أن هذا التقسيم منشؤه التعبير عن الإحساس بالألم أو فقدانه أولًا ثم طبيعة السلوك الذي يمس الجسد مسًا واضحًا أو يكون أكثر قربًا من النفس حتى وإن بدت بعض آثاره على الجسد بشكل غير مباشر؛ لأنه كما أسلفت الدراسة سابقًا هناك تداخل بين

أنواع الألم فما يمكن أن يكون جسديًا فقد يجلب معه تأثيرًا نفسيًا وتوجب الفصل هنا لتقديم منظور واضح عن الاختلافات في السلوكيات الممارسة والمتبعة في تجربة الألم الإيجابي.

أولًا: الألم الجسدي المحسوس في اللغة غير اللفظية

هناك بعض السلوكيات التي رصدت لدى جماعات معينة أبانت فيها عن رغبتها بالألم وسعيها إليه، وهنا لن يتم التعريف بهذه الجماعات وتاريخها، بل تناول السلوكيات التي قامت بها وتحليلها.

1. التطبير

يُعرف التطبير بأنه: استعمال الآلة الحادة لضرب الرأس حتى يسيل الدم منه، ويحدث هذا السلوك في الغالب في اليوم العاشر من شهر محرم (الخشن ح.) وقد شاع ذلك عند جماعة الشيعة بوصفه نوعًا من أنواع جلد الذات الذي يُعالج بالميل نحو تعذيب الجسد وتعنيفه، وهو في الوقت نفسه محاولة لإعلان توجه فحواه: الاستعداد للتضحية، والدفاع عن النفس أمام كل من يعارض هذا المذهب من منطلق أنّ من يؤذي نفسه فليس بعاجز عن إيذاء غيره (الخشن)، فضلًا عن حمل هؤلاء الجماعة مسؤولية تقصير الأجداد في نصرة الحسين الذي يمثل رمزًا خالدًا من رموز رجال الدين الذين ينبغي عدم المساس بهم أو التعرض إليهم. وهذا الخطأ في اعتقادهم يستوجب التكفير بالدم، ويكون ذلك بأذى النفس تعبيرًا عن نصرته وإثبات الولاء المطلق له؛ لذا يحاول كل من يتبنى هذا الاعتقاد استذكار ما حدث يوم مقتل الحسين فيقوم بتمثيله على نفسه ونسائه وأبنائه وأفراد مجتمعه.

يقول حسين الخشن في هذا السياق: **"فالمقصر عن نصرة المظلوم أو المساهم في خذلانه يندفع إلى جلد ذاته وتعذيب نفسه وإيذاء جسده ليس تعبيرًا عن ندامته فحسب، بل ليتحسس بعض ما أصاب قائده وإمامه، وليكون تعذيب الجسد وسيلةً للتخفيف والتنفيس من ثقل تعذيب الضمير ووخزه، وإذا كان المتأخرون زمنيًا لا دخل لهم فيما**

جرى ولا يتحملون وزره، مع ذلك فإنهم لن يتوقفوا عن تلاوة فعل الندامة لأنهم توارثوا هذا الطقس واعتادوه" (حسين، فقه الشعائر والطقوس،).

هذا السلوك يتكرر كل عام في وقت محدد، ومن أمثلة ذلك ما جاء في قول أحد الكتاب واصفًا حال الشيعة يوم عاشوراء: **"أما في يوم عاشوراء وهو اليوم العاشر من محرم، فتبدأ الاحتفالات منذ الصباح الباكر في النادي الحسيني، حيث يقام عزاء اللطم وضرب السلاسل أولاً، ثم يتبعها عزاء التطبير، حيث تقوم مجموعة صغيرة من الشباب والصبيان حاملين بأيديهم السيوف والخناجر، وهم يضربون رؤوسهم ضربات خفيفة، بحيث تحدث بعض الجروح والخدوش غير العميقة، وهم يهتفون معًا: حيدر حيدر، ويعنون بذلك الإمام علي"** (إبراهيم، : تراجيديا كربلاء سوسيولوجيا الخطاب الشيعي، (1999م))

وما ورد في إحدى الروايات التي تصور حال الشيعة في يوم عاشوراء: **"لم يكن صياحهم وبكاؤهم عائقًا عن تلك الضربات الموجعة التي وجّهوها لظهورهم بتلك السلاسل الضخمة ولا عائقًا عن الاستلذاذ بتدفق الدماء من ظهورهم ورؤوسهم وها هو أحدهم يمسك بصغيره الذي لم يتجاوز عامه الثالث ويجرح رأسه بخفة وسرعة بذلك السكين الحاد ولم يعر انتباهه لصرخات الطفل الشديدة"** (محمد ع.، 2016م).

فضرب الذات ومحاولة إيذاء أقرب الناس إليها ممن لا يتحملون الألم، وهم الأطفال وتجاهل صرخاتهم مسلك متعمد ترمي منه هذه الجماعات إلى الإحساس بالألم الذي يأتي مصاحبًا لشعور إيجابي نابع من التخلص من الذنب والنصرة والتكفير عن الخطيئة.

وقد وظف هذا السلوك في تجربة تتقاطع مع التجربة التي حدثت للإمام الحسين وتندرج ضمن السياق نفسه وهو النصرة والمواساة والتكفير عن الخطيئة عند المسيحيين، إذ ذُكر أنّ **"التطبير ممارسات فعلتها الكنيسة الكاثوليكية في القرن الثالث عشر بدأتها مجموعة مسيحية متطرفة تدعى (الجلادون) وذلك مواساة للمسيح، ومازالت مواكب المطبرين في الديانة المسيحية...منشدين الأغاني الدينية وحاملين**

الصليب والرايات...وأثناء مسيرهم يضربون ظهورهم بسياط معدنية... وفي يوم الأحد ينضم إلى الموكب الكبير مئات من الضاربين الذين يضربون صدورهم بما يسمونه الإسفنجية وهو في الواقع جسم مدور مصنوع من الفلين" (علوان، 1440هـ، 2019م).

2. مواكب اللطامة

يعرف اللطم بأنه: **"الضرب على الوجه بباطن الراحة"** (حماد، (1407ه، 1987م)، أو هو: **"الضرب بالكف مبسوطة وأكثر ما يكون على الوجه"** (صادق، 1408ه، 1988م). وقد شاع هذا السلوك في الأيام العشرة الأولى من شهر محرم حيث تقوم جماعات من الشيعة بلطم خدها وهي تردد قصائد شعبية تتضمن مدحًا وتعدادًا لمناقب الإمام الحسين وأهل بيته؛ اعتقادًا منها أن هذا السلوك يمثل نوعًا من التضامن والمواساة لما حدث للإمام الحسين وأهل بيته من مأساة في كربلاء (إبراهيم، تراجيديا كربلاء)، ومن أمثلة ذلك ما ورد في رواية أيام داعش على لسان الكاتب الذي يصور هذا السلوك: **"فقد كانوا يقفزون ويهبطون رقصًا مع نغمات هذا النشيد، وانقسموا بين من يلطم خده، ومن يشق جيبه، ومن يشق جرحًا برأسه مفتخرًا، ومن يجلد ذاته بالسلاسل، طقوس تبعث في النفس الحيرة الشديدة، أهو حقًا عقاب للنفس؟ لأن أهل كربلاء هم من خانوا الحسين فأوقعوا على أنفسهم العذاب الأبدي بهذه الطقوس، أم هو احتفال بموت الحسين وكيف يحتفل بموت مثل الحسين؟"** (مصطفى).

في هذا المثال يتوقف الكاتب عند السلوكيات التي تُمارس في يوم عاشوراء وما تحمله من دلالات متناقضة ومتعارضة، فهي قد تكشف عن الإحساس بالذنب لعدم نصرة الحسين في الواقعة التي قُتل فيها، أو قد تعرب عن الرغبة في التكفير عن الخطيئة الناتجة عن التآمر مع الآخرين ضد الحسين، أوقد تكون مظهرًا من مظاهر الاحتفاء بموته والتظاهر بالحزن والجزع والرغبة في الألم نتيجة صورة ذهنية يريد هؤلاء بثها والمحافظة عليها في الوعي الجمعي، وأيًا كان سببها فالملحظ فيها هو الرغبة في الألم

فضلا عن دواعيه الحقيقية أو المتظاهر بها، وهي منتشرة ومألوفة لدى مصادر متعددة تحدثت عنها وعن سلوكيات الشيعة الأخرى في مثل هذا اليوم مما يفهم منها مشروعية هذا السلوك عند كثير منهم؛ لأنه اقترن فقط بحادثة الحسين، فعلى سبيل المثال ما ورد في كتاب تهذيب الأحكام حين قال: **"ولا شيء في اللطم على الخدود سوى الاستغفار والتوبة، وقد شققن الجيوب ولطمن الخدود الفاطميات على الحسين بن علي عليهما السلام، وعلى مثله تلطم الخدود وتشق الجيوب"** (الحسن).

فعبارة (وعلى مثله تلطم الخدود وتشق الجيوب) نزوع إلى استدعاء كل السلوكيات التي يكون الألم جزءًا منها لمشاركة الحسين آلامه وللتعبير عن شدة فقدانه وعظم ما آل به.

3. السير على النار

يكثر في الأيام العشرة الأولى من شهر محرم قيام جماعات من الناس في الهند وباكستان بـالسير حفاةً على حفرة يشعلون داخلها نارًا حتى تؤذي أرجلهم بوصفها نوعًا من المشاركة بالآلام التي تعرض إليها الحسين، وذلك عندما بقيت جثته لمدة وهي تتعرض لحرارة الشمس المحرقة (إبراهيم، تراجيديا كربلاء).

ولم تعثر الدراسة -في حدود ما بحثت فيه- عن روايات عربية تتحدث عن هذا السلوك وتصف أحاسيس القائمين به غير ما أُشير إلى هذا السلوك في المصادر التي تتناول مقتل الحسين، ولعل السبب في ذلك: هو شيوعها في مناطق غير عربية (ابراهيم) إذ وُجِد هذا السلوك ورُصِد في اليونان ضمن محاولات الشفاء النفسية التي تأسس على فكرة التخلص من المخاوف ومواجهتها فبمجرد السير على النار التي يعتقد المرء باستحالتها ممارسة قبل اتباعها سلوكًا يتحول الشعور بالخوف والقلق إلى شعور بالبهجة لدى المرء، ويرتفع تقدير الذات القادرة على خوض هذا السلوك من ذات ضعيفة إلى ذات قوية تجرب كل إمكاناتها الخفية لتوظيف كل ما يعتقد باستحالته (Danforth L. M., 1989)، هذا بالإضافة إلى أن النار تعد رمزًا من رموز التطهير والتنقية من كل دنس يلتصق بصاحبها، فالقفز عليها أو ملامستها بمثابة حصانة تقي صاحبها من المخاطر أو الشرور

التي يمكن أن تحل به وتمنحه صحة جيدة، كما أنها عامل مساعد من عوامل الخصوبة وجلب النعم إلى صاحبها (.)

والسير على النار يجسد سلوكًا يتأمل منه مُمارسه الانتقال من الشر إلى الخير، ومن الحالة السلبية التي يمكن أن تصيب صاحبها بالتشاؤم وفقدان الرغبة في الحياة بسبب العلل البدنية التي تصيبه إلى الحالة الإيجابية للصحة والفأل الحسن(Danforth)

وفي السياق نفسه انتشر في اليونان ما يُعرف بـ الأناستيناريا المعروفة بسير جماعة من الناس على النار حفاة في بعض القرى الواقعة شمال اليونان وجنوب بلغاريا، ويكون هذا السير مصحوبًا بحالة من الانتشاء والبهجة والرقص ودون أي اكتراث للألم الذي ينجم عن حرق النار للأقدام (Danforth) ، ويعزى هذا السلوك إلى اعتقاد أصحابه بأنهم يتمتعون بقوى خارقة للطبيعة البشرية يستمدونها من قديسهم (Danforth) قسطنطين[1].

4. إيذاء الجسد

هذا النوع من الألم القائم على إيذاء الجسد تكون أحد مسوغاته هو تقصير المرء في عبادة ما، وذلك بمخالفة ما نص عليه الدين الإسلامي، أو بأداء العبادة أداءً ناقصًا غير مجزٍ لها، فيلجأ أصحابها إلى التخفيف من وطأة الإحساس بالذنب إلى إيقاع الألم على أنفسهم، وهذا لا ينافي وجود مسوغات أخرى لإيذاء الجسد، لكن ما ورد من شواهد متعددة هنا كان السبب الرئيس فيها هو: التهاون في أداء العبادات ومخالفتها؛ لذا تولد إحساس بالخوف والقلق حيال العقوبات الشرعية المترتبة عليها.

ومن أمثلة ذلك ما ورد في كتاب ابن قيم الجوزية من روايات تدلل على ذلك، ومنها: ما رواه وهب بن منبه عن رجل وُسِم بأنّه مجتهد في عبادة الله وطاعته فقال: **"كان في**

(1) قسطنطين هو: إمبراطور روماني أسس الإمبراطورية البيزنطية، ولد عام 272م في مدينة نايسوس، واعتنق الديانة المسيحية، عُرف بحكمته ورأفته بالمسيحين، أطلق عليه لقب الحاكم المهاب والقديس المجيد، كان له تأثير واضح في تصحيح البدع والأفكار المضللة في الديانة المسيحية. Averil Cameron and Stuart G.Hall (1999) Eusebius' "Life of Constantine", Clarendon Press, page : 39-40

بني إسرائيل رجل متعبد شديد الاجتهاد فرأى يومًا امرأة فوقعت في نفسه بأول نظرة، فقام مسرعًا حتى لحقها، فقال: رويدك يا هذه، فوقفت وعرفته فقالت: ما حاجتك؟ قال: أذات زوج أنت؟ قالت: نعم، فما تريد؟ قال: لو كان غير هذا لكان لنا رأي، قالت على ذلك فما هو؟ قال: عرض بقلبي من أمرك عارض قالت: وما يمنعك من إنفاذه؟، قال: وتتابعيني على ذلك؟ قالت: نعم فحلت به في موضع، فلما رأته مجدًا في الذي سأل قالت: رويدك يا مسكين لا يسقط جاهك عنده، فانتبه لها وذهب عنه ما كان يجد فقال: لا حرمك الله ثواب فعلك، ثم تنحى ناحية، فقال لنفسه: اختاري إما عمى العين، وإما الجب، وإما السياحة مع الوحوش، فاختارت السياحة مع الوحوش فكان كذلك إلى أن مات" (قيم، الصفحات 626-627)

يُستنتج من الرواية السابقة قوة الإحساس بالذنب عند هذا الرجل الإسرائيلي عندما حكم على نفسه وألزمها بثلاثة خيارات كل منها يحمل ألمًا ووقعًا شديدًا على النفس، فكان الخيار الأول هو: فقدان البصر بوصفه نوعًا من أنواع العقاب على فعله عندما نظر إلى تلك المرأة المتزوجة التي لا تحل له، أما الخيار الثاني فهو الجب الذي يترتب عليه فقدان الرجولة وعدم الإحساس بالرغبة في النساء جميعهن نتيجة رغبته المحرمة في إقامة علاقة غير شرعية مع هذه المرأة المتزوجة، والخيار الثالث كان السياحة مع الوحوش مما يعني فقدان الحياة الطبيعية التي يستأنس بها الإنسان والهرب إلى حياة أخرى لا تلائم الطبيعة البشرية.

وما روي عن أبي عثمان الليثي أنّه **"مر رجل براهبة من أجمل النساء فافتتن بها، فتلطف بالصعود إليها فراودها عن نفسها، فأبت عليه وقالت: لا تغتر بما ترى فليس وراءه شيء، فأبى حتى غلبها على نفسها، وكان إلى جانبها مجمرة، فوضعت يدها فيها، حتى احترقت فقال لها بعد أن قضى حاجته منها ما دعاك إلى ما صنعت قالت: إنك لما قهرتني على نفسي خفت أن أشاركك في اللذة، فأشاركك في المعصية ففعلت ما رأيت فقال الرجل: والله لا أعصي الله أبدًا وتاب مما كان عليه"** (القيم، صفحة ص 625).

هذه القصة تصور لنا ارتباط الألم بالخوف من ارتكاب المعصية فعندما وضعت المرأة يدها متعمدة في المجمرة حتى احترقت، وبررت هذا السلوك بمحاولة فقدان اللذة المتأتية التي يمكن أن تحدث جراء هذه العلاقة المحرمة، وهي بهذا الفعل تتخلص من وزر هذا الذنب، ولأنه ذنب عظيم استحق فعلًا يوازي عظمته، وهو فقدان عضو من أعضاء الجسد.

5. الوشم

الوشم هو: كل ما رُسِم أو كُتِب على جلد الإنسان في أماكن مختلفة من جسده بألوان وأشكال متنوعة، ويكون بغرز إبرة في الجلد، إما للزينة فيكون حينها حاملًا لبعد جمالي تتزين به المرأة في يديها أو في أماكن أخرى من جسدها، ويمكن أن يكون هذا الرسم أو هذه الكتابة بديلاً عن ارتداء الحلي إذا كانت تكلفته مرتفعة ولا يقدر عليها المستوشمون (محمد:، 2008) ، أو يستعمل وسمًا لجماعة معينة تمييزًا لها عن غيرها فيكون حاملًا لبعد قومي (بالغازي، 2021م) .

وقد يأتي الوشم محملًا بدلالات أخرى كـالدلالة على الانتقال من مرحلة عمرية مختلفة كالانتقال من مرحلة الطفولة إلى مرحلة البلوغ، أو الانتقال من وضعية اجتماعية متغيرة كالانتقال من مرحلة العزوبة إلى مرحلة الزواج (حسين ع.، الوشم لدى قبائل إفريقيا الوسطى الذات والموضوع، 2011م)أو يكون دالًا على الجوانب العاطفية فتترجمه حينئذ رموز أو عبارات توشم بها اليدان أو أماكن أخرى في الجسد (محمد ز.، 2021م)، أو يكون ذا دلالة طبية موروثة تناقلتها الأجيال عبر الزمن، ويتلخص مضمونها في الوقاية من الأمراض، ؤ أو التخلص من الحسد حيث ساد اعتقاد بأنّ الوشم هو الدواء لكل ألم جسدي أو نفسي (محمد م.)، كما يمكن أن يستعمل حاجزًا لتغطية العيوب والتشوهات الظاهرة في الجسد (م)·

وقد مُنحِ الوشم دلالات خاصة بالأقدار الغيبية تتمثل في منع المرأة المتزوجة الموشومة من الترمل في دولة الهند، وفي إعطاء الرجل القوة ومنحه الحظ الوافر كما

في دولة البرازيل، كما أنه عُدّ عنصرًا فاعلًا في جلب الأحداث السارة وغيرها من الأعمال التي تحل فيها البركة والفأل الحسن (زهرة، 2020).

ومهما تعددت المضامين التي يحملها الوشم فإنّه دون أي شك يستدعي جهدًا (باديس، نرجس: الأسس التخاطبية في الوشم مقاربة لسانية، 2013م) غير يسير في محاولة تأويله، وهو كأي خطاب مبني على وجود قصد، ومرسل، ومرسل إليه، ورسالة منقولة سواء أتَكَوَّنَ هذا الوشم من أحرف أو كلمات أو جمل، أو استعمل نظامًا تواصليًا واحدًا، وهو (اللغة) أم استعان بأنظمة متعددة، أو كانت اللغة المعبر فيها هي اللغة الأم، أم استعيض عنها بلغات أخرى.

وما يعني هنا هو تحقق فعل الإرادة من الذات الموشومة فهي تختار مضمون الخطاب الذي سيوضع على جسدها، وتوجهه إلى فرد أو جماعة مخصوصة، وتريد في الوقت نفسه أن تُحدث الأثر فيه غالبًا، وهذا الأثر يتمثل في أمرين، أولًا: التأكيد على الخطاب المعبر عنه من خلال ثباته واستقراره على الجسد وإمكانية استرجاعه وتذكره في كل مرة نُظِر فيها إلى الجسد، ثانياً الرغبة في إنتاج خطاب مغاير عن الخطابات الأخرى من خلال الطريقة التي ينقل بها الخطاب عبر الوشم، فالذات الموشومة تدرك حجم الألم الذي ستتلقاه أثناء عملية الوشم، ومع ذلك تُقبل عليه وتنفق أموالًا لإجرائه؛ مما يعني أن هناك تفضيلًا لهذا الفعل بصرف النظر عن المرامي التي تريد إيصالها منه، والرغبة الحقيقية المتأتية من ذلك، وهذا ما يسوغ إدراج الوشم هنا بوصفه تعبيرًا غير لفظي يجسد نوعًا من أنواع الألم الإيجابي.

وتجدر الإشارة إلى أنّ هناك من عدّ الخطاب الذي ينقله الوشم خطاباً بلاغيًا؛ نظرًا إلى إيجازه واختزاله لكثير من المعاني وسعة تأويله إذ يقول أحد الباحثين في وصف اللغة في خطاب الوشم: **"إنها لغة قائمة بذاتها تختزل قصصًا وتعبر عن رغبات وتدل على أنماط من الشخصيات يتخاطب بها فئة الموشومين في صمت بعيد عن لغة الحروف والإشارات وحتى الإيماءات الوجهية، إنه لغة عالمية موحدة بين معظم**

الشعوب، لكن لا يعرفها إلا المنخرطين (المنخرطون)، **في زمرة الموشومين فحتى رجال الشرطة وحتى حراس السجون مثلًا نجد أن معظمهم لا يعرفون هذه اللغة رغم احتكاكهم الطويل مع الموشومين"** (إمزيان).

وهناك قضايا أخرى تُثار في خطاب الوشم منها: من الفاعل الحقيقي للوشم؟ هل هو الواشم أم المستوشم؟ خاصة في الحالات التي يقترح فيها الواشم رسمًا أو عبارة ما فيرسمها أو يكتبها بعد إقناع الذات الموشومة بها، ومن المخاطب في الوشم المخفي الذي يكون في أماكن غير مكشوفة من الجسد؟ (نرجس، صفحة 117)، وهل يمكن عد الوشم خطابًا يسير تحليله وفق مناهج منظمة كما هو الحال في الخطابات الأخرى؟ وهي قضايا مهمة قد تحيل إلى مسائل متعددة لا تقع ضمن عمل هذه الدراسة: كفعل الإقناع واستراتيجياته في خطاب الوشم خاصة عندما يكون الواشم هو من اختار شكلًا معينا يحفره على جسد المتوشم، وما أنواع المتلقين الذين يتوجه إليهم المستوشم في خطابه الذي يكون في أماكن غير مكشوفة للعيان، وهل يمكن مقاربة خطاب الوشم من مناهج متعددة مثلما يقارب أي خطاب، ما تهتم به الدراسة هنا التجربة الإيجابية التي يعيشها المستوشم أثناء فعل الوشم، والتعبيرات التي يتخذها للإخبار عن أمر ما.

أمثلة على الوشم

لا تزعم الدراسة أنها أحصت الوشوم الأكثر شهرة، أو التي ظهرت في مدونات أكثر من غيرها بل هي تقدم نماذج عثرت عليها في دراسات قامت بجمعها إما لغرض توثيقي أو أنثروبولوجي أو ديني أو حتى مقارن يكشف عن الوشوم الموجودة في مجتمع دون غيره.

ولأن الوشم يتسم بطبيعة خاصة يتعذر الظفر بها أحيانًا في توصيف الكاتب أو الشاعر لها في قطعة نثرية أو شطر يقع ضمن قصيدة؛ كما أن الجزم بـجنس الذات المستوشمة صعب في كثير من الحالات التي لا يعرف صاحبها إذا كان ذكرًا أو أنثى آثرت الدراسة عرض الوشوم التي تعتقد أنها تصدر من رغبة ذاتية لا مؤسسية ذات سلطة تشريعية

(غيرهم، صفحة لغة الوشم في الوسط العقابي ، 299)تقبل فيها الذات المستوشمة على فعل الوشم، أو من له حق الوصاية في فعل الوشم عليها خاصة في حالات مثل: وشم الأطفال أو القُصَّر فيكون لوالديهما الحق في اختيار هذا الفعل المرتبط بغايات إيجابية لديهم.

وفيما يلي نماذج منها:

(1) كتابة الأسماء أو الاكتفاء بالأحرف الأولى من اسم الحبيب أو الحبيبة في أجزاء الجسد الظاهرة للعيان والمخفية (محمد،، ص145) .

(2) **وشم العياشة،** وهو وشم كما تدل تسميته مأخوذ من العيش والحياة، وينتشر بين الأمهات اللاتي يخفن من الموت، أو يوشم به الطفل الذي مات طفل بعده كي لا يفقد الأبوان بقية أطفالهم وتكتب لهم الحياة، وهذا الوشم يتكون إما من علامة (+)، أو من نقطتين، أو من خطوط طولية متوازية توضع على الجبين، إذ إن هناك من يعتقد أن أقدار الإنسان وما يمر به من أحداث في حياته مدونة على جبينه أو جبين (الأم)، وفي مواضع يكون هذا الوشم على الذقن أو الخد (زهرة،)

وعن علامة (+) التي ارتبطت بهذا الوشم فقد يكون السبب في اختيارها هو: ما توحي به هذه العلامة من معاني النماء والكثرة والربح والإضافة والكسب فالأم تضعها لتربح حياة أخرى لجنينها القادم، والطفل يضعها ليكسب أخًا ثانيًا له.

(3) **السنبلة،** وهو وشم تضعه المرأة إعلانًا منها على خصوبتها ومقدرتها على الإنجاب، وتدفع به العقم الذي قد تصاب به بوصفه نتيجة قدرية حتمية، أما لماذا أصبح وشم السنبلة مقترنًا بالخصوبة والإنجاب؟ فهناك من يعتقد أن عدد حبات القمح الموجودة في السنبلة هي عدد الأطفال التي تستطيع المرأة إنجابهم، بالإضافة إلى المعاني التي تحملها السنبلة، فهي تعكس معنى العطاء الذي يتواءم مع وفرة الإنجاب (زهرة، و.، صفحة 314) .

(4) **وشم النجمة،** وهو وشم يُوضع على الخد أو ظهر اليد بين السبابة والإبهام؛ للتخلص من العين الحاسدة والمؤذية؛ إذ شاع فكر يرى أن العدد خمسة -الذي تتشكل

منه النجمة- له معانٍ دينية تتجسد في القداسة والحماية من القوى الغيبية (السابق، صفحة 320)

6. الختان

يُعرّف الختان بأنّه: **"قطع بعض مخصوص من عضو مخصوص"** (العسقلاني، 1379هـ)، والمراد هو: بتر جزء من الأعضاء التناسلية، وهو سلوك يندرج ضمن العادات الاجتماعية التي عرفتها الثقافات العربية والغربية، وارتبطت بمرحلة البلوغ وما تستدعيه من معانٍ كالقوة والقدرة والتحمل، وطبقت على الجنسين الذكر والأنثى، وقد اختلفت الغايات التي تصدر عنها وتنادي بها، والآراء التي انقسمت حيالها بين تأييد ورفض، وما يُلتفت إليه هنا هو إدراجها ضمن الممارسات التي يكون فيها الألم ذا تجربة إيجابية على صاحب التجربة أو من حوله، وفيما يلي بعض الغايات التي دُونت بشأنه:

الختان من منظور ديني:

ضُمن الختان كإحدى الشعائر الدينية التي تؤكد مشروعيته فطرة بشرية اتبعها الرسل ومن جاء بعدهم، استئناسًا بما أورده الصحابي أبو هريرة نقًلا عن النبي -صلى الله عليه وسلم - حين قال: **"الفطرة خمس: الختان، والاستحداد، وقص الشارب، وتقليم الأظافر، ونتف الإبط"** (إسماعيل، صحيح البخاري)، وقد ذُكر أن الختان من العادات المتأصلة عند العرب التي توارثوها عن نبينا إبراهيم عليه الصلاة والسلام (محمد ا.، 1993م) وعدوا تجنب القيام بها مظهرًا من المظاهر التي تنافي وجود الطهارة بوصفها شرطًا رئيسًا من شروط القيام بالعبادة.

الختان من منظور طبي:

أُجريت دراسات متعددة حول فوائد الختان من الناحية الطبية، ومنها: الوقاية من الالتهابات الموضعية في القضيب، والتهابات البول، وقد كشفت الدراسات أنّ الأطفال الذين لم يختتنوا يتعرضون إلى كثير من الالتهابات البولية، كما ذُكر أن الختان يساعد في

الوقاية من سرطان القضيب والأمراض الجنسية، ووقاية الأنثى من سرطان عنق الرحم (البار،، 1414ه، 1994م،)

الختان من منظور اجتماعي:

اقترن مفهوم الختان بالطهارة عند الرجل، وبالعفة والحماية وصون الشرف لدى المرأة (محمد م.)، وهو بذلك يدخل ضمن الإذعان لما نادت بها الكتب الفقهية والتقاليد الاجتماعية التي ترى ضرورة القيام به لكل من الجنسين، كما أثير حوله عدد من الأفكار والمعتقدات التي تثبته بوصفه سلوكًا اجتماعيًا ضروريًا.

والدراسة هنا ليست معنية بإثبات هذه الأفكار والمعتقدات أو رفضها بقدر ما تورد أمثلة يتجلى فيها البعد الإيجابي للألم الذي يشعر به صاحب الختان أو يشعر به أفراد أسرته المقربون منه، وفيما يلي ذكر للأمثلة التي تدلل على ذلك:

"يبدأ الخاتن بإزالة الجلد المحيط بالذكر بسكين لا تلتصق بها قطرة دم، ... وكأن لا أحد يرى الدم الذي يغطي الجسد والأرض، والفتى كالرمح سادرًا في قصيدته وخنجريه وزغاريد النساء، وهو أول من يعرف أن أيّ اهتزاز أو ارتباك في كلمة واحدة أو نظرة واحدة يعني موته الاجتماعي، وأنّ أي بنت أصيلة لن تقبله عشيقًا أو زوجًا أبدًا، يبقى الدم المنثور شاهدًا على هذه البهجة أيامًا عديدة، حيث تقودنا آثاره إلى ساحة الاحتفال إلى بيت كل ختين" (أحمد، 2001م)**.**

وفي رواية مدن تأكل العشب يصف الراوي شعور إحدى الشخصيات في يوم ختانه متحدثًا بلسانها: **"وصايا كثيرة كانت تدلقها على مسامعي وأنا أرقص وأسير صوب منصة الختان... كنت أشعر بدماء لزجة تفور أسفل قامتي، وتنساب كأنهر صغيرة بين فخذي تتعرج في انحناءات بعضها يتخثر وبعضها يواصل جريانه لغط وزغاريد وأعيرة نارية ورجال يتصايحون راجل من ظهر راجل أخذتني الحمية فأردت أن أقطع لكل من أعزه جزءًا من جسدي كنت منفعلًا ومتهيجًا فصحت: اختن يا ختان وقبل أن أكمل جملتي كانت أمي قد خطفتني من فوق المختينة وهي تزغرد: لا تقتل**

نفسك يا ولدي فتخلصت من بين يديها وأصررت (وأصريت.)**على مواصلة السير للبيت راقصًا يومها، قال الختان: لم أرَ مختونًا كابن خديج"** (عبده، 1998م).

وفي رواية ساق الغراب الهاربة يحكي الراوي قصة حمود الخير قائلًا: **" كان حمود الخير يُمسك بفأس... وهو يقتعد قطعة خشب كبيرة داخل الأحراش عاريًا وواضعًا ذكره على حجر صوان يلمع أمامه كسطح غيل ساكن وذلك استعدادًا لعملية الختان، دون اكتراثه للمرحلة الأولى من هذه العملية ... وقع الفأس بمحاذاة الحجر المدمى وهو يستبشر فخرًا بما فعل، لكنه أدرك خطأً فادحًا ارتكبه إذ تشكلت الدماء من حوله بشكل مخيف لم يسبق له أن سمع بحالة مماثلة له، تمعّن جيدًا وشعر بوخز مريع ثم وجد أنه قد بخس حشفته تكورها البيضاوي بمزق نال من طرفها الأيمن"** (يحيى، 2009م).

في الروايات المذكورة وُصِفت مشاهد الختان للشخصيات الثلاث التي تعرضت له، وقد اشتركت جميعها في استدعاء الكلمات الدالة على الفرح ومظاهره، فالزغاريد والرقص مظهران يحضران في احتفالات الأعياد والزفاف والختان، ويعرّف الرقص بأنه: **"أداء الشخص لمجموعة من الحركات باستخدام أطراف جسمه بطرق معينة، وتكون هذه الحركات في العادة متناغمة مع إيقاع موسيقي معين، وذلك للتعبير عن نفسه ومشاعره وطاقاته، وهو مظهر من مظاهر الاحتفال والفرح والبهجة"** (أنوار، الرقص الشعبي بين التراث والمعاصرة عرض-والنجم إذا هوى للمؤدي التونسي محمد عساوي- نموذجًا، 2021م)

أما الزغاريد فهي أصوات مرتفعة تطلقها النساء غالبًا في المناسبات السعيدة، كما وُظِفت كلمات تتغيا الشخصيات من ورائها التعبير عن رغبتها الذاتية بحدوث الألم، كالفخر والاستبشار بهذا الختان والقيام به دون الاستعانة بأشخاص آخرين عُرفوا بهذه المهمة، كما أنّ للاستعداد الجسدي والنفسي دورًا في تقبل الختان، وسؤال المختون للخاتن قطع أجزاء كبيرة من الأعضاء هو وعي بحالة الخطر التي يمكن أن تصيب

الشخص حال ختانه، ومع ذلك يحضر شعور اللامبالاة بتلقي الألم وتجاهل ما يحدث من تبعات بسببه يمكن أن تؤدي إلى هلاك الشخص أو مرضه.

وما من شك في أن الغايات التي تقف وراء الألم كانت هاجسًا لدى هذه الشخصيات لطلبه، ومنها: الصيت الحسن، والمجتمع وما يشيعه من أفكار حول هذا السلوك، ونبذ من يصرح بآلامه أو يرفضها خاصة في المناسبات التي تقترن بمفهوم الرجولة، إذ ذكر أنّ الفتيات ينفرن من الرجل الذي لا يتحمل الألم ويكون هذا الأمر مدعاة لرفض الزواج منه، كما كان لبعض العبارات دور في ترسيخ الختان نحو: (راجل من ظهر راجل)، وكأن الرجولة تُقاس بهذا المقياس الوحيد.

ثانيًا: الألم الجسدي الذي غُيب فيه الإحساس عن الألم في اللغة غير اللفظية

الفناء عن الألم

وقد وردت له تعريفات متعددة منها: **"عدم شعور الشخص بنفسه، ولا بشيء من لوازمها"** (إبراهيم ا.)، و**"بطلان شعور المتصوف بكل ما حوله، وتعطل حواسه الظاهرة"** (علي، 1404هـ) أو هو **"الحال التي تتوارى فيها آثار الإرادة الشخصية والشعور بالذات... فيصبح الصوفي وهو لا يرى في الوجود غير الحق، ولا يشعر بشيء في الوجود سوى الحق وفعله وإرادته"** (العلاء، 2017م).

يلحظ من التعريفات السابقة الإشارة إلى أن الفناء هو تعطيل للأحاسيس البشرية أيًا كانت أنواعها وكذلك تعطيل للرغبات الشخصية والميول في مقابل الالتفات إلى إرادة الله، وذلك بفعل ما أمر -سبحانه- واجتناب ما نهى، وقمع كل إرادة أخرى سواها، وقد اقترن الفناء بالصوفيين نتيجة ما شاع عنهم من أخبار تستشهد على دخولهم في هذه الحالة أثناء تأدية العبادات، أو أثناء التعرض للآلام الجسدية والمعنوية وما يتبعهما من فقدان الإحساس بالألم، ومن أمثلة ذلك ما نُقل عن رابعة العدوية المعروفة بشهيدة العشق الإلهي من أنها تقوم بأداء العبادات قيامًا متواصلًا دون توقف، وأنها كانت تصلي في اليوم والليلة ألف ركعة (الدين)، وكذلك الحلاج الذي نقل عنه أنه: **"كان يصلي كل يوم**

وليلة أربع مئة صلاة بغسل جديد في كل صلاة فقيل: ما سبب إتعاب نفسك بمثل هذه المشقة؟ قال: لا مشقة للعاشق في طاعة المعشوق بل هي استراحة" (السابق)، وما تردد عنه في بعض الروايات من أنه سُئِل عن الصبر فأجاب: **"الصبر ما لو قُطِع يد الرجل ورجله ولسانه أنه لا يئن، ومن العجيب أنه قطعت جميع جوارحه ولم يئن"** (الدين، تذكرة الأولياء)

وقد ذكر أيضًا أن الحلاج عندما قُطعت يداه تبسم فاستنكر أحدهم قائلًا له: هل ما أنت فيه هو موضع ضحك! ثم أمر بقطع رجليه فتبسم وهو ينزف، ثم مسح دم يديه بوجهه وبساعديه إلى مرفقيه فسألوه مرة أخرى ماذا تفعل؟ فأجاب بأنه يتوضأ به، وأن وضوء العاشق لا يكون إلا بالدم، فأرادوا قطع لسانه فتوجه إلى السماء مخاطبًا ربه بالدعاء راجيًا منه عفوه عنهم ثم قطعوا رأسه (ص870.، صفحة المرجع السابق).

ومما روي عن الفناء عن الـألم وفقدان الشعور به أثناء تأدية العبادات ما جاء عن أبي الخير الأقطع المغربي من أنّ **"الآكلة وقعت في يده، وأشار إليه الأطباء بقطع تلك اليد، حتى أنه دخل في الصلاة فقطعوا يده، وما أحس بالقطع فلما فرغ من أدائها رأى اليد مقطوعة"** (السابق،، صفحة 645).

وقد رويت قصة شبيهة بالسابقة لعروة بن الزبير وهي أنّه: **"وفد على الوليد فلما رجع أصابته في رجله الأَكِلة فأرادوا قطعها فعرضوا عليه أن يشرب شيئًا يُغِيب عقله حتى لا يحس بالألم ويتمكنوا من قطعها، فقال ما ظننت أن أحدًا يؤمن بالله يشرب شيئًا يغيب عقله حتى لا يعرف ربه -عز وجل-ولكن هلموا فاقطعوها فقطعوها من ركبته وهو صامت لا يتكلم، ولا يعرف أنه أنّ"** (عمر، ، 1407ه، 1986،). **"وروي أيضًا أنهم قطعوها وهو في الصلاة فلم يشعر لشغله بالصلاة"** (السابق،). وقيل في اليوم نفسه الذي قطعت فيه رجله أنّ أحدًا من أبنائه وقع من سطح فمات، فعندما أرادوا تعزية عروة في هذا المصاب الجلل قال لهم: **"اللهم لك الحمد كانوا سبعة فأخذت واحدًا، وأبقيت ستة،**

وكان لي أطراف أربعة فأخذت واحدًا وأبقيت ثلاثة، فلئن كنت قد أخذت فلقد أعطيت" (عمر ا.، صفحة 167).

ومما روي عن الفناء عن الألم ما أورده عون بن موسى عن مسلم بن يسار حينما قال: **"سقط حائط المسجد ومسلم بن يسار قائم يصلي، فما عَلِم به"** (الله، 1394ه، 1974م،، صفحة 290).

فالأمثلة المذكورة من مضاعفة أداء العبادات بطريقة مجهدة، وزوال الإحساس بالألم والتبسم أثناء بتر أعضاء الجسد، وتجنب الشكوى والصمت كلها تعبيرات غير لفظية مقصودة محملة بالدوافع التي يكون الألم فيها مقصدًا يسعى الأفراد إلى تحقيقه.

ومما تجدر الإشارة إليه هو تعمد قطع الأعضاء أثناء تأدية العبادات، وتحديدًا في أداء الصلاة كما في قصتي أبي الخير الأقطع المغربي وعروة بن الزبير، مما يشي بخصوصية الحالة التي يعيشها الاثنان في تأدية عبادة الصلاة التي تتضمن الانقطاع عن كل المؤثرات الخارجية وفقدان الإحساس بالآلام الحادة كألم البتر والتركيز على مناجاة الله.

ثالثًا: الألم النفسي في اللغة غير اللفظية

وسيقتصر في تمثيل هذا النوع على العبودية والجنون والتطهير والسياقات الخاصة بهم.

العبودية

عندما تكون العبودية فعلًا مختارًا تنتفي فيه عوامل مثل: الإجبار، ومصادرة الحرية، وامتهان كرامة الإنسان التي هي حق مشروع له في وقت أصبح فيها الكل حرًا بموجب تشريعات دينية وأنظمة قانونية، فإنها تحضر بوصفها سلوكًا غير لفظي يجسد نموذجًا من نماذج الألم الإيجابي التي يتم التعبير عنها بمفردات تسخر نفسها لهذه التسمية، وتسم ذاتها بالعبد أو بالمملوك وأيًا كانت التسمية فإنها تُدلل على إيمان الشخص بها، وتعكس نوعًا من حمولاتها عليه ورؤيته للآخر الذي يكون أعلى منزلة منه في وقت لا تكون فيه الأسماء فعل اختيار، بل يولد المرء حاملًا إياها، وتبقى معه ما بقي.

وبتأمل النماذج المختارة عينة للدراسة وُجِد أنها مليئة بالعبودية ومرادفاتها خاصة إذا كان السياق المعبر عنه هو تجربة عاطفية مطبوعة بـالحدية والمبالغة في الشعور، تقول أحلام مستغانمي على لسان إحدى الشخصيات في رواية نسيان: **"كيف أقنعك أنني أصبحت عبدًا لصوتك عندما يأتي على الهاتف، عبدًا لضحكتك، لطلتك، لحضورك الأنثوي الشهي، لتناقضك التلقائي في كل شيء، وفي كل لحظة عبد لمدينة أصبحت أنت، لذاكرة أصبحت أنت، لكل شيء لمسته أو عبرته يومًا"** (أحلام، 2000م،)

في هذه الراوية تتكرر كلمة "عبد" ثماني مرات إما بذكرها أو بإضمارها كما يُفهم من سياق الخطاب، وهذا التكرار يكشف عن إصرار الشخصية وإلحاحها على الدور الذي ارتضته لنفسها وهو (العبد) وتكشف فيه عن سلطة الآخر (المحبوبة) وعن منزلة المحبوب الأقل في هذه التجربة العاطفية فالعبد لا بد أن يكون له رب يسيره ويقرر أفعاله ويكتب أقداره وقد اختار المحبوب هنا أن يكون فعل السيادة للمحبوبة كما أنه لا يتحرج من هذا الوصف بل يظهره ويعبر عنه في خطابه؛ ليؤكد بواسطته أنه وصل إلى ذروة العشق ويحاول بواسطته التأثير في محبوبته التي باتت تشغل كل تفاصيل حياته.

يقول ابن زيدون:

يا لَيتَ ما لَكَ عِندي
مِنَ الهَوى لِيَ عِندَك
فَطالَ لَيلُكَ بَعدي
كَطولِ لَيلِيَ بَعدَك

سَلني حَياتي أَهَبها
فَلَستُ أَملِكُ رَدَّك
الدَهرُ عَبدِيَ لَمّا
أَصبَحتُ في الحُبِّ عَبدَك (زيدون، 1415ه، 1994م،)

في هذه الأبيات يصف ابن زيدون حاله في التجربة العاطفية التي آلت به إلى أن يكون عبدًا لمحبوبته، فهو مستعد لإعطائها حياته -إن طلبت- ولن يردها في أي شيء تطلبه، وفي الفعل (أصبح) دلالة على تبدل حاله بعد أن عشقها ليكون ضعيفًا خاضعًا لمحبوبته التي يتقرب إليها بفعل كل ما تبتغيه. وعن (كاف الخطاب) في كلمة (عبدك) إقرار بالعبودية لتلك المحبوبة، فالشاعر مهما حاول إشراك محبوبته في المشاعر التي يشعر بها حينما قال (فطال ليلك بعدي) يعود ليبين أنه هو الأضعف في هذه التجربة وأن الغلبة والسلطة هي لمحبوبته، تقول الباحثتان حياة ونوال في دراسة لهما بعنوان: الأنساق الثقافية عند الشاعرين ابن الحداد وابن زيدون، وهما تصفان حال ابن زيدون: **"نسج الشاعر موقف ولادة في بعده من وحي خياله فما يدريه بأنها تقضي ليلها تتحرق من نار الشوق له، ولكنه أراد أن يمرر معنى مخاتلًا يعلي فيه من أناه بعدما أرخصها الحب فشعر بأن كبرياءه تمنعه من التصريح بمعاناته وحده، فشارك ولادة في نفس الشعور مشاركة خيالية"** (نوال، 2019م).وقد يكون السبب وراء افتراض ابن زيدون أن محبوبته قد تأثرت بعد غيابه وأصبح ليلها طويلاً بالسهر والحزن على فراقه هو أنه لا يشاركها فقط هذا السهر الذي قد يفهم منه حبها الشديد له، بل يتجاوزه إلى رغبته في إعطائها حياته مما يدلل على قوة تجربته العاطفية في مقابل تجربتها التي قد تكون مقتصرة على فعل السهر.

وقوله في أبيات أخرى:

فَدَيتُكَ كَم تَغُضُّ الطَرفَ دوني

وَكَم أَدعوكَ مِن خَلفِ الحِجابِ

وَكَم لي مِن فُؤادِكَ بَعدَ قُربٍ

مَكانَ الشَيبِ في نَفسِ الكَعابِ

أَعِد في عَبدِكَ المَظلومِ رَأياً

تَنالُ بِهِ الجَزيلَ مِنَ الثَوابِ

وَإِن تَبخَل عَلَيهِ فَرُبَّ دَهرٍ

وَهَبتَ لَهُ رِضاكَ بِلا حِساب (. ا.، صفحة ابن زيدون 33)

يعمد ابن زيدون إلى استعمال كلمة (عبد) مرة أخرى في سياق يطلب فيه من محبوبته أن تعيد النظر فيه واستعمل إلى جانب كلمة عبدك وصفًا وهو (المظلوم) لاستعطافها ولم يكتفِ بذلك، بل جاء بالفعل (تنال) المحفز على تحقق الثواب المتأتي من إعادة النظر فيه وفي العلاقة بينهما.

وقول بهاء الدين زهير:

سَأَشكُرُ حُبّاً زانَ فيكَ عِبادَتي

وَإِن كانَ فيهِ ذِلَّةٌ وَخُضوع

أُصَلّي وَعِندي لِلصَبابَةِ رِقَّةٌ

فَكُلُّ صَلاتي في هَواكَ خُشوعُ (مصطفى ع.، 2013م)

في هذه الأبيات يعبر الشاعر عن عشقه لمحبوبته بطريقة نادرة وغير مألوفة في تقاليد الغزل العربي (مصطفى ع.، البهاء زهير، صفحة 65) فيوظف الشكر والامتنان إلى ذلك الحب الذي جعله يشعر بالذلة والخضوع والعبودية لتلك المحبوبة التي يسقط عليها صفات الربوبية فينسب أفعال العبادة من صلاة وخشوع لها، فيدلل بذلك على عظم منزلتها عنده وقداستها. وفي قوله: (وإن كان فيه ذلة وخضوع) استدراك يفهم منه وعي الشاعر بأن الذل والخضوع صفتان غير محمودتين غير أنه رضي بهما لأنهما صادران من محبوبته التي هي مصدر ذله وخضوعه في هذه التجربة، وما يكون مقبولًا منها قد لا يقبله من غيرها مما يعني أن الذل والخضوع في مقام الحب مرغوب عند الشاعر لأنه يصل بهما إلى منزلة رفيعة في التجربة العاطفية التي يعيشها.

وقول ابن سهل الأندلسي:

ويعذلني العواذلُ فيه جهلاً

عزيزٌ ما يقولُ العاذِلان

فقالوا: عبدُ موسى قلتُ: حقًا

فقالوا: كيف ذا؟ قلتُ: اشتراني

فقالوا: هل عليكَ بذا ظَهِيرٌ

فقلتُ: نعم عليَّ وشاهدان

فقالوا: هل رضِيتَ تكون عبدًا

لقد عرضتَ نفسكَ للهوان

فقلتُ: نعم أنا عبدٌ ذليلٌ

لمن أهوى فخَلّوني وشاني

بنَفسي من يُفدّيني بنفسٍ

جُعِلتُ فِداهُ لمّا أن فَداني (الأندلسي، 1424ه،2002م،، صفحة 76) .

وقوله في أبيات أخرى:

أَنا العَبدُ الذَليلُ وَلا فَخارٌ

أَتَمنَعُني أَقولُ أَنا الذَليلُ

إِذا نادَيتُ أَنصاري لِما بي

تَبَرَّأَ مِنيَ الصَبرُ الجَميلُ (السابق، صفحة 72).

يصف الشاعر في أبيات ابن سهل الأندلسي الأولى مشهدًا حواريًا دار بينه وبين أقرانه وهو: سؤالهم الإنكاري له عن هذا الخضوع والذل الذي يبديه لمحبوبه (موسى) هل هو حقيقي أم ناتج عن دواعي أخرى غير الحب، فيكشفون بسؤالهم عن المكانة غير المألوفة التي أرادها الشاعر لنفسه وهي مكانة منافية للطبيعة البشرية التي تجنح نحو الحرية وحفظ الكرامة، فيجيبهم مؤكدًا وراضيًا عن المكانة التي اتخذها لنفسه بقوله (نعم) وباستخدام مؤكد آخر وهو ضمير المتكلم (أنا) وبوصفه لنفسه بأنه (عبد ذليل لمن أهوى) كما يطلب منهم تجنب المحاولة في التأثير فيه؛ لأنه لن يعدل عن موقفه الذي اتجه إليه وأنه مؤمن به.

وفي الأبيات التالية لها يعترف الشاعر بأنه وصل إلى مرحلة من الذل جعلته عبدًا لمحبوبه فهو صابر على أمر قد لا يتحمله غيره لكنه تحمله في سبيل ذلك الحب، ولأجل نيل المكانة الرفيعة في قلب محبوبه، كما يوجه خطابًا إنكاريًا مضمونه أنّ لا أحد قادر على منعه من هذه الحالة التي يعيشها حتى لو كان ذلك الشخص محبوبه؛ لأنها تمثل ذروة العشق بالنسبة لديه واختارها دون أن تفرض عليه.

وتبرز العبودية حينما يعتقد الشاعر أن أمره كله في يد محبوبه، ومنه: حياته ومماته التي باتت مقترنة بأمر من يسميه بـ(مولاه) عندما قال:

ما بالُ العاذِلِ يَفتَحُ لي
باب السُلوانِ وَأوصِدُهُ
وَيَقولُ تَكادُ تُجَنُّ بِهِ
فَأَقولُ وَأوشِكُ أَعبُدُهُ
مَولايَ وَروحي في يَدِهِ
قَد ضَيَّعَها سَلِمَت يَدُهُ
ناقوسُ القَلبِ يَدُقُّ لَهُ
وَحَنايا الأَضلُعِ مَعبَدُهُ (محمد ا.، صفحة 113)

تظهر الأبيات الفوارق الطبقية التي يسعى المحبوب إلى إنشائها بخنوعه في خطابه إلى الطرف الآخر، وبمناداته بـ(مولاي) أي بمن له الحق في الولاية عليه والتحكم في أمره، كما يأتي المولى هنا مقابلًا للعبد فهو المنعم عليه والمعتق له (الدين ا.، 1414ه، صفحة 108/15.) ويتبع هذا النداء بدعاء احترازي يطلب فيه السلامة ليد مولاه التي ضيعت روحه، مما يعني أن فعل الضياع هنا ليس فعلًا سلبيًا يُلام عليه محبوبه، بل هو نتيجة حتمية وقضاء مسلم به لدى الطرف الآخر.

وقد ألمح الشاعر في هذه الأبيات إلى درجة من العشق جعلته في نظر أقرانه كالمجنون الذي فقد عقله وأصبح يقوم بتصرفات غير سوية نتيجة هذه العلاقة العاطفية غير المتكافئة التي ارتضى فيها أن يكون في مقام العبد، وهو في مقام الحر، كما أنه لا ينفي حالة الجنون التي وُسِم بها ولا يؤكدها بل ينتقل لإثبات دخوله في حالة أخرى وهي العبودية حين قال: (وأوشك أن أعبده).

7. **الجنون:**

استأثر الجنون باهتمام الباحثين منذ القدم، وأُلفت حوله مؤلفات متعددة تبحث في ماهيته، وأسبابه، ونوعية الخطاب المقدم ممن صنفوا بالمجانين، أو أطلقت عليهم ألقاب متنوعة تندرج ضمن هذا التصنيف (بن، 1407ه، 1978م، الصفحات 44-43)، مما

نتج عنه اختلاف بيّن في التعريفات التي تنظّر له، إذ إن الجنون يحضر في مجالات مختلفة كالطب، والثقافة، وعلم النفس، والمجتمع، واللغة، ومن الصعب الخروج برؤية متفق عليها حوله، لكن يمكن إيراد بعض التعريفات المتداولة عنه، ومنها: أنّ الجنون هو عارض يتسبب بـ **:" زوال العقل أو فساد فيه"** (مجموعة من المؤلفين:، 1392ه، 1972م)، أو هو: **"ذهاب العقل لآفة، ومظهره جريان التصرفات القولية والفعلية على غير نهج العقلاء"** (قلعجي، محمد رواس، قنيبي، حامد صالح)، وقد عرّف الجرجاني الجنون بقوله: **"هو اختلال العقل بحيث يمنع جريان الأفعال والأقوال على نهج العقل إلا نادرًا"** (الجرجاني، 1403ه، 1983م،)، كما وصف المجنون بأنّه كل شخص: **"لم يستقم كلامه وأفعاله"** (السابق) .

ويُستنتج من هذه التعريفات اقتران الجنون بالإقدام على كل ما من شأنه مخالفة العرف السائد في المجتمع، والإتيان بسلوكيات تناقض سلوكيات أفراده، كما أنّ الجنون هو نقص في الكفاءة الأدائية للعقل الإنساني مما يعني فقدان الأهلية المطلقة للمجنون، وبالتالي إسقاط الأحكام الشرعية عنه.

وقد ارتبط الجنون بالعشق الذي عُدّ **"تفسيرًا من تفسيراته"** (لحمد، ، 1441ه، 2020م،)لشيوعه وتردده في خطابات المجانين على اختلافهم، ولما كان العشق سببًا إلى ذل صاحبه ومدعاة إلى فقدان عقله والحكم عليه بالجنون الذي يجعله في قائمة المهمشين في المجتمع مما يتسبب باستبعاده فكريًا وتجنب قبوله مجتمعيًا، فقد أُدرِج الجنون ضمن أنواع الألم النفسي؛ لارتباطه بالجوانب النفسية ارتباطًا مباشرًا، ولاستدعائه مشاعر مختلفة كالذل، والضعف، والوسواس.

وفيما يلي بعض الأقوال التي شاعت في سياق ارتباط الجنون بالعشق، ومنها قول الأصمعي: **"لقد أكثر الناس في العشق فما سمعت أوجز ولا أجمل من قول بعض نساء العرب سُئِلت عن العشق فقالت: ذل وجنون"** (النيسابوري، صفحة 59.)، وقول ابن حزم: **"إذا غلبت الفكرة وتمكن الخلط وترك التداوي خرج الأمر عن حد الحب إلى حد**

الوله والجنون" (حزم، 1987م، صفحة 132.)، وقول ابن الجوزي في مراتب العشق: **"فإذا زاد مرض الجسد، فإذا زاد جرح القلب، وأزال الرأي واستهلك العقل ثم يترقى فيصير ولهًا، ويسمى ذو الوله مُدلّهًا ومُستَهامًا ومستهترًا وحيرانَ ثم بعده التتيّم فيُدعى مُتيمًا والتتيّم نهاية الهوى وآخر العشق، ومن التتيّم الداء الدوِيّ والجنون الشاغل"** (ابن الجوزي، و جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، صفحة ص293، ص249.).

كل هذه الأقوال تؤكد العلاقة الوثيقة بين تجاوز الحد في العشق والوصول إلى مرحلة الجنون التي يُعلن فيها صاحبها عن تمثله لهذه الحالة التي تعد بالنسبة إليه أقصى مراحل العشق التي يمكن أن يعيشها العاشق مع محبوبه، وفي اختيار العاشق لوصف المجنون الذي يتخذه لنفسه قبل أن يطلقه عليه مجتمعه قبول يتجلى فيه وعيه بالسلوكيات غير المألوفة التي يقوم بها، ويمكن أن تترتب عليها آثار وعواقب غير محمودة كنفور المجتمع منه، والعزلة، والشعور بالنظرة الدونية، والشفقة عليه، واتهامه بنقصان العقل، غير أنه راضٍ بهذا الوصف ويسعى إلى ترسيخه؛ طمعًا في نيل منزلة عالية لدى محبوبته وليخلد التاريخ اسمه ضمن المجانين الذين تفانوا في عشقهم حتى وصلوا إلى هذه المرحلة.

ومن أمثلة ذلك قول قيس بن الملوح:

ما بالُ قَلبِكَ يا مَجنونُ قَد خُلِعا
في حُبِ مَن لا تَرى في نَيلِهِ طَمَعا
الحُبُّ وَالوُدُّ نِيطا بالفؤاد لَها
فَأَصبَحا في فُؤادي ثابِتَينِ مَعا
طوبى لِمَن أَنتِ في الدُنيا قَرينَتُهُ
لَقَد نَفى اللهُ عَنهُ الهَمَّ وَالجَزَعا (الملوح، صفحة 39.)

في هذه الأبيات يصف الشعر نفسه بـ(المجنون) ويخاطبها بخطاب العقلاء الذي ينكر فيه ثباتها على هذا الحب الذي أزال قلبه من مكانه وتسبب في إيذائه وهو لا يبتغي من ورائه شيئًا، وكان الأحرى به أن يبتعد عنه وألا يتمسك به لكن آثر البقاء عليه، ثم يذكر

محاسن هذه المحبوبة وأثرها بمن ترتبط به لأنه سيعيش معها حياة سعيدة، ولن يشعر بالهم والجزع لقربها منه.

وقول عمر بن أبي ربيعة:

يُجَنُّ بِذِكرِها أَبَدًا فُؤادي
يَفيضُ كَما يَفيضُ الغَربُ دَمعي
يَقولُ العاذِلونَ نَأَت فَدَعها
وَذَلِكَ حينَ تَهيامي وَوَلعي
أَأَهجُرُها وَأَقعُدُ لا أَراها
وَأَقطَعُها وَما هَمَّت بِقَطعي
وَأُقسِمُ لَو حَلَمتُ بِهَجرِ هِندٍ
لَضاقَ بِهَجرِها في النَومِ ذَرعي (أبو ربيعة، 1416هـ- 1996م، صفحة 223).

يبيّن الشاعر هنا حالة الجنون التي تصيب قلبه حين تزوره ذكرى محبوبته، والمعروف أنّ الجنون عارض يصيب العقل، ولكنه هنا ربطه بالقلب مما يفهم منه أنّ الجنون سيطر على حياته وجميع أعضائه، ثم يورد حديث من أسماهم بالعواذل الذين يحاولون إقناعه بترك محبوبته التي ابتعدت عنه حين رأوا شدة هيامه وولعه بها؛ ليرد عليهم باستفهام إنكاري حين قال أأهجرها؟ وأقعد لا أراها ثم يقسم على استحالة هذا الفعل موظفًا الحلم ليثبت أن هذا الهجر حتى لو كان في الحلم وليس في الواقع فإنه لن يحدث وسيصبح في نومه غير مرتاح.

وقد روي عن أحد المجانين يُدعى غورك أنّه عندما أنكر عليه أحدهم صفة الجنون قائلًا:
"ما أظنك مجنونًا، قال: بلى والله وبي وعاشق شديد قلت: هل قلت في عشقك شيئًا قال: نعم ثم أنشد:

جنون وعشق ذا يروح وذا يغدو
فهذا له حد وهذا له حد
هما استوطنا قلبي وجسمي كلاهما
فلم يبق لي قلب صحيح ولا جلد
وقد سكنا تحت الحشا وتحالفا
على مهجة ألا يفارقها الجهد
وأي طبيب يستطيع بحيلة
يعالج من داءين ما منهما يد [2].

(2) الشاعر: أبو محمد غورك ويقال فورك وغودك وغورث، بغدادي، من عقلاء المجانين، شاعر مقل ومعظم شعره في العشق. لم أجد ترجمة عنه فيما تيسر لي من بحث ووجدت ترجمة مختصرة في مرجع حديث. نقلًا عن الحمد، **شعر المجانين في العصر العباسي دراسة في ضوء نظرية علم الخطاب**، ص55.
النيسابوري، **عقلاء المجانين**، ص255.

في هذا الحوار يستعمل الشاعر ثلاث مؤكدات ليجيب عمن أنكر عليه حالة الجنون بإقرارها والاعتراف بها، واستخدم لذلك حرف الجواب (بلى)، ولفظ القسم (والله)، كما وظف الصفة في حواره حين قال بأنّه عاشق شديد، ثم أنشد أبيات يذكر فيها بأنّ هذا العشق الذي يعيشه وكذلك الجنون على شدتهما ينبغي أن يكون لهما حد، لكنهما استوطنا قلبه وجسده أي سيطرا عليهما بإقامتهما فيهما ولن يستطيع أي طبيب أن يشفيه منهما.

وقول الشاعر:

سَلي عائِداتي كَيفَ أَبصَرنَ كُربَتي

فَإِن قُلتِ حابَينَني فَاِسأَلي الناسا

فَإِن لَم يَقولا ماتَ أَو هُوَ مَيتٌ

فَزيدي إِذَن قَلبي جُنوناً وَوَسواس (3).

في هذه الأبيات يطلب الشاعر من محبوبته السؤال عن حاله لكل من زاره من النساء، فإن ظنت أنهن يبالغن في أمره فلها أن تذهب إلى سؤال الناس وسيجيبونها بأنه قد مات؛ بسبب عشقه وقد بلغ به مبلغ الهلاك، كما يطلب منها مواصلة ما تصنع به من جنون ووسواس كان سببهما عشقه المفرط لها فهو يتلذذ بما يقع به من جنون ووسواس ولا يريد أن ينقطع عنه عذاب الحب.

8. التطهير:

أورد أرسطو مصطلح التطهير في كتابه فن الشعر أثناء حديثه عن التراجيديا التي عرّفها بقوله: **"هي محاكاة لفعل جاد تام في ذاته، له طول معين في لغة ممتعة لأنها مشفوعة بكل نوع من أنواع التزيين الفني، كل نوع منها يمكن أن يرد على انفراد في أجزاء المسرحية، وتتم هذه المحاكاة في شكل درامي، لا في شكل سردي، وبأحداث تثير الشفقة والخوف وبذلك يحدث التطهير من مثل هذين الانفعالين"** (أرسطو، فن الشعر، ،

(3) الشاعر: محمد بن القاسم، أبو الحسن المعروف بماني الموسوس؛ من أهل مصر ذُكر أنه من أظرف الناس وألطفهم. توفي سنة خمس وأربعين ومائتين. شاكر، محمد: **فوات الوفيات**، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1973م، 32/4. النيسابوري، **عقلاء المجانين**، ص276.

، د.م، د.ت، ، صفحة 95)، والتراجيديا ارتبطت لديه بقدرتها على استحضار مشاعر الشفقة والخوف تجاه أناس لا تربطهم بالمتلقي أية علاقة، وهذا الجدل الذي أُثير حول التراجيديا عائد إلى أنّ أرسطو **"لم يقدم لمصطلحه المهم هذا أي تفسير"** (السابق،، صفحة 102.) إنما أشار إليه إشارة دون توضيحها.

يعرّف التطهير بأنّه: **"تنقية نفوس المشاهدين بإثارة خوفهم مما يحدث للبطل، وتحريك كوامن شفقتهم ورحمتهم، وهي فكرة ترجع أصولها إلى معالجة الداء بالداء فيعالج الداء الحقيقي الواقعي عن طريق إثارة شبيهة المتخيل غير الواقعي إثارة فنية قائمة على حشد المشاعر وتوجيهها بغية تطهير النفس من أدرانها"** (مجمع اللغة العربية بالقاهرة، 1428ه، 2007م، صفحة 43.)، أو هو: **"التنفيس الانفعالي عمومًا الذي يؤدي إلى تجدد أخلاقي أو معنوي، أو إلى التخلص والتخفف من التوتر والقلق"** (فتحي، 1986م، صفحة 92)، كما عرّف بأنه: **"تنقية نفوس القراء وجمهور المسرح في المأساة بواسطة التهويل فيما يصيب الأبطال، ولا يقف التطهير عند حدود النوع المسرحي، بل يتعداه إلى أنواع أدبية أخرى"** (علوش، 1405ه، 1985م، صفحة 143، 144.).

ويتضح مما سبق أن التطهير عامل مساعد في التخلص من المشاعر والأحاسيس الضارة برؤية كل ما لا ترتضيه النفس من مشاهد مؤلمة في المسرحية أو في السينما مما يجعل المشاهد بدلًا من أن يعيش الألم الحقيقي الذي تتجلى مظاهره في البكاء والخوف والتعذيب في حياته، فإنه يعيشه في هذه المشاهد التي تعد أقل حدة وتأثيرًا في حياته، لأن تأثيرها لحظي ينتهي بانتهاء العمل المسرحي أو السينمائي وبالتالي يشعر المشاهد بالسرور الناتج عن المقارنة الضمنية المتخيلة التي تجعله يدرك بأنّ عذابه وإن كان شديدًا فإن هناك عذابًا أشد تمر بها الشخصيات التي تحاكي ما يحدث لأناس حقيقين في العالم الواقعي فيتولد لديه شعور بالراحة والقوة والقدرة على التصدي لكثير من الآلام (الماضي، 1414ه، 1993م، صفحة 42).

ويتجلى البعد الإيجابي للألم في تفريغ العواطف الزائدة والمكبوتة وإزالتها على هيئة بكاء أو حزن وهذا يساعد في جعل الفرد أكثر توازنًا من الناحية الانفعالية والعاطفية، وإشعاره بالتفوق على الشخصية التي تتألم (السابق، .، صفحة 42).وقد أدرجت عدة نظريات في كتاب أرسطو (فن الشعر) تناقش هذا البعد، ومنها: النظرية التعليمية التي يتلخص مضمونها في أنّ المشاهد عندما يرى معاناة البطل المأسوية في مسرحية ما فإنّه يتعلم عن طريق مشاعر الخوف والشفقة المستثارة أن انفعالات البطل الشريرة ستؤدي إلى هلاكه ومن ثمّ يتجنبها بتعلم درس تربوي مأخوذ من تجارب غيره (أرسطو، فن الشعر، صفحة 103). أما النظرية الطبية فتذهب إلى أنّ هناك عددًا من الأفراد تكون عاطفتا الخوف والشفقة عندهما زائدة، وعندما يشاهدون مشاهد مؤلمة للأبطال فإنّهم يشعرون بالراحة والمتعة اللتين تؤديان إلى إعادة توازنهم الانفعالي (السابق، صفحة 104)

الخاتمة:

بعد أن دُرِست اللغة غير اللفظية ودورها في التعبير الإيجابي عن الألم يحسن أن يُذكر هنا ما توصلت إليه الدراسة من نتائج، وكان أهمها:

- أظهرت الدراسات أهمية اللغة غير اللفظية وتأثيرها إذ إنّها تعد الأكثر إقناعًا واستجابة خاصة إذا استعملت مع اللغة اللفظية وكانتا باتجاهين متعارضين، إضافة إلى أنها تحمل قواسم مشتركة في إيماءاتها وحركاتها التي يفهمها معظم الناس متجاوزة بذلك معرفة اللغات اللفظية المختلفة التي تقف عائقًا في فهم تجربة الألم أحيانًا.
- إن اختزال الألم بالمعاناة يمثل فهمًا قاصرًا لتجربة الألم، وقد أبرزت الدراسة الجانب الإيجابي الذي يحمله الألم في التعبيرات غير اللفظية التي عبر فيها الأفراد عن شعورهم تجاهه وهو شعور يخالف العرف السائد عما يشاع حول تجربة الألم.

- يكتسب الألم معاني إيجابية عندما يكون وسيلة لعقاب الذات، والتكفير عن الخطايا، والتضامن والمشاركة في الآلام التي تعرضت لها الرموز الدينية.
- للألم في التجربة العاطفية بعد إيجابي يتجلى في الرغبة في الذل والخضوع ومصادرة الحرية طلبًا في نيل رضا المحبوب وإشهار تجربة عاطفية غير مألوفة.
- يتصف الألم في التعبيرات غير اللفظية بأوصاف تجرده من العذاب مثل: التبسم أثناء بتر أعضاء الجسد، ونبذ الشكوى، ومعاودة تكرار الألم، وطلب الذل والخضوع.
- كان لبعض المعتقدات الاجتماعية دور في إكساب الألم قيمة إيجابية مجتمعية، منها ما يرد من عبارات أثناء ختان الذكر (راجل من ظهر راجل)، وما يُشاع من أن الرجل الذي يصرح بآلامه يكون مدعاة لرفض الزواج ونفور المجتمع منه.
- يتجلى البعد الإيجابي للألم في إحدى التعبيرات المستخدمة في الأدب وهي التطهير الذي يعد وسيلة لتفريغ العواطف الزائدة والمكبوتة وإزالتها على هيئة بكاء أو حزن وهذا يساعد في جعل الفرد أكثر توازنًا من الناحية الانفعالية والعاطفية.

المراجع

- سعيد علوش. (1405ه، 1985م). معجم *المصطلحات الأدبية المعاصرة.* بيروت: دار الكتاب اللبناني.
- شكري عزيز الماضي. (1414ه، 1993م). *في نظرية الأدب.* بيروت: دار المنتخب العربي.
- قيس الملوح. (بلا تاريخ). *ديوان قيس بن الملوح.*
- (n2), D. (n.d.).
- Burgoon, M. G. (n.d.).
- Burgoon, M. G. (n.d.).
- Danforth. (بلا تاريخ).
- Danforth. (بلا تاريخ).
- Danforth. (بلا تاريخ).
- Danforth (n1) . (بلا تاريخ).
- Danforth, L. M. (1989). *Firewalking and Religious Healing: The Anastenaria of Greece and the American Firewalking Movement,.* Princeton University Press.
- Judee K Burgoon, V. M. (2010). *Nouverbal- communication.* Routledge.
- Judee K Burgoon, V. M. (2010). *Nouverbql - Communication.* Routledge.
- Manusov, Guerrero (n3) Burgoon.(بلا تاريخ) .
- ابراهيم. (بلا تاريخ). *تراجيديا كربلاء.*
- إبراهيم فتحي. (1986م). معجم *المصطلحات الأدبية.* تونس: التعاضدية العمالية للطباعة والنشر.
- ابن الجوزي،، و جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي. (بلا تاريخ). *: ذم الهوى.* (تحقيق: مصطفى عبد الواحد مراجعة: محمد الغزالي، المحرر)
- ابن حجر العسقلاني. (1379هـ). *أحمد بن علي: فتح الباري بشرح صحيح البخاري .* (صححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، المترجمون) بيروت: دار المعرفة.
- ابن حزم. (1987م). *طوق الحمامة في الألفة والألاف* (المجلد ط2). (تحقيق: إحسان عباس، المترجمون) بيروت: لمؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- ابن زيدون. (1415ه، 1994م،). *ديوان ابن زيدون* (المجلد 2). دار الكتاب العربي.
- ابن زيدون،، . (بلا تاريخ). *ديوان ابن زيدون.*
- ابن سهل الأندلسي. (1424ه،2002م،). *ديوان ابن سهل الأندلسي* (المجلد ط3). (دراسة وتحقيق: يسري عبدالغني عبدالله، المحرر) بيروت: دار الكتب العلمية.

- ابن كثير أبو الفداء إسماعيل بن عمر. (، 1407ه، 1986،). *البداية والنهاية، ، د.م.* دار الفكر.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. (بلا تاريخ). *البداية والنهاية.*
- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين. (1414ه). *لسان العرب* (المجلد 3). بيروت: دار صادر.
- أبو دهمان، أحمد. (2001م). *الحزام.* بيروت: دار الساقي.
- *أبو ربيعة، عمر: ديوان عمر بن أبي ربيعة، قدم له ووضع هوامشه وفهارسه: فايز محمد، ط2، ، ، ص223. .* (بلا تاريخ). بيروت: دار الكتاب العربي.
- أبو عبد الله محمد بن إسماعيل: د. (بلا تاريخ). *البخاري، صحيح البخاري، تحقيق: جماعة من العلماء، دار طوق النجاة، بيروت، د.ت، 160/7. .*
- أرسطو. (بلا تاريخ). *فن الشعر.*
- أرسطو. (بلا تاريخ). *فن الشعر، ، د.م، د.ت، .* (ترجمة: إبراهيم حمادة، المترجمون) مكتبة الأنجلو المصرية.
- أرسطو. (بلا تاريخ). *فن الشعر،، د.م، د.ت، .* مكتبة الأنجلو المصرية.
- الأحمق، والمعتوه، والأخرق والممسوس والمُخبَّل والمختبل. النيسابوري، أبو القاسم الحسن بن. (1407ه، 1978م). *عقلاء المجانين.* (تحقيق: عمر الأسعد، المحرر) بيروت ، : دار النفائس.
- الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله. (1394ه، ـ1974م،). *حلية الأولياء وطبقات الأصفياء* (المجلد 2). مصر: مطبعة السعادة.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. (بلا تاريخ). *صحيح البخاري.* (تحقيق: جماعة من العلماء، المترجمون) بيروت: دار طوق النجاة.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. (بلا تاريخ). *صحيح البخاري، تحقيق: جماعة من العلماء، ، د.ت، 160/7. .* بيروت: دار طوق النجاة.
- البخاري، أنوار. (2021م). الرقص الشعبي بين التراث والمعاصرة عرض-والنجم إذا هوى للمؤدي التونسي محمد عساوي- نموذجًا. *مجلة العلوم الإنسانية والطبيعية*(العدد:12)، صفحة ص4.
- البخاري، أنوار. (2021م). الرقص الشعبي بين التراث والمعاصرة عرض-والنجم إذا هوى للمؤدي التونسي محمد عساوي- نموذجًا، ،، العدد:12، 2021م، ص4. *مجلة العلوم الإنسانية والطبيعية*، صفحة ص4.
- الجاحظ. (1423هـ). *البيان والتبين.* بيروت: دار ومكتبة الهلال.
- الجوزية، ابن قيم. (بلا تاريخ). *روضة المحبين ونزهة المشتاقين.* (تحقيق: محمد عزيز شمس، المترجمون) جدة: مجمع الفقه الإسلامي.
- الجوزية، ابن قيم:. (بلا تاريخ). *روضة المحبين ونزهة المشتاقين.* (تحقيق: محمد عزيز شمس، المترجمون) جدة: مجمع الفقه الإسلامي.
- الجوزيه ابن القيم. (بلا تاريخ). *روضة المحبين ونزهة المشتاقين.*

- الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد. ((1407ه، 1987م). *لصحاح تاج اللغة وصحاح العربية* (الإصدار 30/5.، المجلد ط4). (تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، المترجمون) بيروت : دار العلم للملايين، .
- الجيلي، عبد الكريم بن إبراهيم. (بلا تاريخ). الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل. (تحقيق: عاصم إبراهيم الكيالي، الحسيني الشاذلي الدرقاوي، المحرر) صفحة ص123.
- الحوفي، أحمد محمد. (بلا تاريخ). *ديوان شوقي، د.ت،* (المجلد 2). القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر.
- الحيدري، إبراهيم. ((1999م)). *: تراجيديا كربلاء سوسيولوجيا الخطاب الشيعي.* بيروت،: دار الساقي.
- الحيدري، إبراهيم. (بلا تاريخ). *تراجيديا كربلاء.*
- الحيدري، إبراهيم. (بلا تاريخ). *تراجيديا كربلاء.*
- الخشن. (بلا تاريخ).
- الخشن، حسين. (بلا تاريخ). *فقه الشعائر والطقوس.*
- الخشن، حسين. (بلا تاريخ). *فقه الشعائر والطقوس،.*
- الدفاعي، دنيا علوان. (1440هـ، 2019م). الشعائر الحسينية ونظائرها في الديانة المسيحية. *مجلة الأستاذ للعلوم الإنسانية والاجتماعية*، صفحة ص198.
- الشيخ، سعد محمد. (1993م). أحاديث الختان حجيتها وفقهها. *مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية*(العدد: 20)، صفحة ص 110.
- الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن. (بلا تاريخ). *تهذيب الأحكام في شرح المقنعة للشيخ المفيد رضوان.* (تحقيق: السيد حسن الموسوي،ة، د.م، د.ت،، المترجمون) دار الكتب الإسلامي.
- العصام، عصام محمد. (2015م). لغة الجسد ودورها في تكوين الخطابين اللغوي والنحوي سيبويه أنموذجا. *مجلة كلية دار العلوم*، صفحة ص 143.
- العطار، فريد الدين. (بلا تاريخ). *تذكرة الأولياء.*
- العطار، فريد الدين. (بلا تاريخ). *تذكرة الأولياء.* (تحقيق: محمد أديب الجادر، د.م، د.ت،، المترجمون)
- المرجع السابق. (بلا تاريخ).
- المرجع السابق. (بلا تاريخ).
- المرجع السابق. (بلا تاريخ).
- المرجع السابق. (بلا تاريخ).
- المرجع السابق. (بلا تاريخ).
- المرجع السابق. (بلا تاريخ). .
- المرجع السابق ص 320. (بلا تاريخ).
- المرجع السابق،. (بلا تاريخ).
- المرجع السابق،. (بلا تاريخ).
- المرجع السابق،. (بلا تاريخ). *ص645.* .

- النيسابوري. (بلا تاريخ). *عقلاء المجانين.*
- إمقاسم، يحيى. (2009م). *ساق الغراب الهربة.* طوى: منشورات الجمل.
- باديس، نرجس. (بلا تاريخ). الأسس التخاطبية في الوشم مقاربة لسانية. صفحة ص117.
- باديس، نرجس: الأسس التخاطبية في الوشم مقاربة لسانية. (2013م). *أرشيف الثقافة الشعبية للدراسات والبحوث والنشر*(المجلد: 6)، صفحة ص116.
- بنكراد، سعيد. (المغرب). استراتيجية التواصل من اللفظ الى الاماءة. *مجلة علامات*(العدد21)، صفحة ص3.
- تصحيح: المنخرطون. (بلا تاريخ).
- تصحيح: وأصريت. (بلا تاريخ).
- حسين الخشن. (بلا تاريخ). *فقه الشعائر والطقوس التطبير أنوذجا دراسة فقهية تاريخية نفسية اجتماعية في ظاهرة إدماء الاجساد في يوم عاشوراء.*
- خال، عبده. (1998م). *مدن تأكل العشب.* بيروت: دار الساقي.
- د زين، محمد،. (ص145). *الوشم والوصم،.*
- رمضان:, ع. خ .(n.d.) .توظيف اللغة الصامتة في التعبير القرآني .*مجلة فصل الخطاب* , .pص11، ص13.
- زين، محمد. (2021م). الوشم والوصم: الرجولة بين الانتماء واللانتماء دراسة أنثروبولوجية. *مجلة المخاطبات*، صفحة ص 145.
- عباسي، حسين. (2011م). الوشم لدى قبائل إفريقيا الوسطى الذات والموضوع. (العدد:13)، صفحة ص84.
- عباسي، حسين. (2011م). الوشم لدى قبائل إفريقيا الوسطى الذات والموضوع. (المجلد: 4)، صفحة ص84.
- عبد الرازق، مصطفى. (2013م). *البهاء زهير، ، د.م.* مؤسسة هنداوي.
- عبد الرازق، مصطفى. (بلا تاريخ). *البهاء زهير.*
- عفيفي، أبو العلاء. (2017م). *التصوف الثورة الروحية في الإسلام.* مؤسسة هنداوي.
- علي بن محمد الجرجاني. (1403ه، 1983م،). *التعريفات.* (تحقيق: جماعة من العلماء، المحرر) بيروت: دار الكتب العلمية.
- علي بن محمد الجرجاني، . (1403ه، 1983م). *التعريفات.* (تحقيق: جماعة من العلماء، المحرر) بيروت: دار الكتب العلمية.
- عمر أبو ربيعة. (1416هـ- 1996م). *ديوان عمر بن أبي ربيعة* (المجلد ط2). (قدم له ووضع هوامشه وفهارسه: فايز محمد، المحرر) بيروت: دار الكتاب العربي.
- عواض، مصطفى. (بلا تاريخ). *أيام داعش.*
- عواض، مصطفى محمد. (2016م). *أيام داعش* (المجلد ط2،). حروف منثورة للنشر الإلكتروني.
- قلعجي، محمد رواس، قنيبي، حامد صادق. (1408ه، 1988م). معجم *لغة الفقهاء.* دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع.
- قلعجي، محمد رواس، قنيبي، حامد صالح. (بلا تاريخ). ، معجم *لغة الفقهاء، .*

- لخطيب، علي. (1404هـ). *اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربي.* القاهرة: دار المعارف.
- لعبيدي، حياة، دريهم، نوال. (2019م). *الأنساق الثقافية عند الشاعرين ابن الحداد وابن زيدون.* (إشراف: محمد فورار، المحرر، و رسالة ماجستير، المترجمون) سكرة،: جامعة محمد خيضر.
- لمرجع السابق، ص870. (بلا تاريخ).
- مجمع اللغة العربية بالقاهرة. (1428ه، 2007م). معجم *مصطلحات الأدب.* (لإشراف العام: فاروق شوشة، محمد علي مكي، المحرر، و المراجعة اللغوية: سمير صادق شعلان، المترجمون) القاهرة.
- مجموعة من المؤلفين:. (1392ه، 1972م). *المعجم الوسيط* (المجلد 2). القاهرة : مجمع اللغة العربية.
- محمد بن عبد الرحمن لحمد، . (1441ه، 2020م،). *شعر المجانين في العصر العباسي دراسة في ضوء نظرية علم الخطاب* (المجلد رسالة دكتوراه غير منشورة،). (إشراف الأستاذ الدكتور: ناصر الرشيد، المحرر) جامعة الملك سعود.
- محمد علي، البار،. (1414ه، 1994م،). *: الختان.* مكة: دار المنارة للنشر والتوزيع.
- محمد م. (بلا تاريخ). فن الوشم رؤية أنثروبولوجية نفسية. صفحة ص 71.
- محمود، أميرة محمد. (بلا تاريخ). أحكام الختان في ضوء الشريعة الإسلامية . *حولية كلية الدراسات العربية والإسلامية*، صفحة ص274.
- مراد، بركات محمد. (بلا تاريخ). فن الوشم رؤية أنثروبولوجية نفسية. صفحة ص 68.
- مراد، بركات محمد:. (أكتوبر, 2008). فن الوشم رؤية أنثروبولوجية نفسية. صفحة ص66.
- مستغانمي، أحلام. (2000م،). *ذاكرة الجسد* (المجلد ط15). بيروت: دار الآداب.
- نزهة بالغازي. (2021م). وشم السجناء تحليل سوسيولوجي لثقافة الوشم. (مختبر الأبحاث والدراسات النفسية والاجتماعية،، المحرر) *مجلة دفاتر* ، صفحة ص 280.
- وشوم المساجين الذين سيعدمون، وتكون بطبيعة الحال بالقسر والإجبار لتمييزهم عن غيرهم. (بلا تاريخ). تأليف وناس، إمزيان، *لغة الوشم في الوسط العقابي* (صفحة ص299).
- وناس، إمزيان. (بلا تاريخ). لغة الوشم في الوسط العقابي. *مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية*، صفحة ص3022013م.
- وناس، إمزيان:. (2013م). لغة الوشم في الوسط العقابي،، جامعة قصدي مرباح، العدد: 11 . *مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية*، صفحة ص302. .
- وهيبة، ساري، قريصات زهرة،. (بلا تاريخ). *الوشم التقليدي على الجسد الأنثوي.*
- وهيبة، ساري، قريصات، زهرة. (2020). الوشم التقليدي على الجسد الأنثوي: جمال وهوية قراءة أنثروبولوجية في الدلالات الرمزية. (العدد: 1)، صفحة ص313.
- وهيبة، ساري، قريصات، زهرة،. (بلا تاريخ). *الوشم التقليدي على الجسد الأنثوي.*

أرسطو: ***فن الشعر***، ترجمة: إبراهيم حمادة، مكتبة الأنجلو المصرية، د.م، د.ت.

إمقاسم، يحيى(2009م.): ***ساق الغراب الهربة***، منشورات الجمل، طوى
الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله (1394ه، -1974م.): ***حلية الأولياء وطبقات الأصفياء***، مصر، مطبعة السعادة.
البار، محمد علي (1414ه، 1994م): ***الختان***، مكة، دار المنارة للنشر والتوزيع.
بالغازي، نزهة(2021م.): ***وشم السجناء تحليل سوسيولوجي لثقافة الوشم***، مجلة دفاتر مختبر الأبحاث والدراسات النفسية والاجتماعية، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، العدد 11.
باديس، نرجس(2013م.): ***الأسس التخاطبية في الوشم مقاربة لسانية***، مجلد:6، العدد: 23، أرشيف الثقافة الشعبية للدراسات والبحوث والنشر.
البخاري، أنوار(2021م.): ***الرقص الشعبي بين التراث والمعاصرة عرض-والنجم إذا هوى للمؤدي التونسي محمد عساوي- نموذجًا***، مجلة العلوم الإنسانية والطبيعية، المجلد: 2، العدد:12.
البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل: ***صحيح البخاري***، تحقيق: جماعة من العلماء، دار طوق النجاة، بيروت، د.ت.
بنكراد، سعيد(2004م): ***استراتيجية التواصل من اللفظ إلى الإيماءة***، مجلة علامات، المغرب، العدد: 21.
الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر(1423ه.): ***البيان والتبيين***، بيروت، دار ومكتبة الهلال.
الجرجاني، علي بن محمد(1403ه.): ***التعريفات***، تحقيق: جماعة من العلماء، بيروت،دار الكتب العلمية.
ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي: ***ذم الهوى***، تحقيق: مصطفى عبد الواحد، مراجعة: محمد الغزالي، د.م، د.ت.
الجوزية، ابن قيم: ***روضة المحبين ونزهة المشتاقين***، تحقيق: محمد عزيز شمس، مجمع الفقه الإسلامي، جدة، د.ت.
الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد (1407ه، 1987م.): ***الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية*** ط4، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين.
الجيلي، عبد الكريم بن إبراهيم: ***الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل***، تحقيق: عاصم إبراهيم الكيالي، الحسيني الشاذلي الدرقاوي، بيروت، د.ت، دار الكتب العلمية.
ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي: ***فتح الباري بشرح صحيح البخاري***، صححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، بيروت، دار المعرفة.
ابن حزم(1987م)، ***طوق الحمامة في الألفة والألاف***، تحقيق: إحسان عباس، ط2، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
الحمد، محمد بن عبد الرحمن (1441ه، 2020م.): ***شعر المجانين في العصر العباسي دراسة في ضوء نظرية علم الخطاب***، إشراف الأستاذ الدكتور: ناصر الرشيد، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة الملك سعود.
الحوفي، أحمد محمد: ***ديوان شوقي***، القاهرة، د.ت، نهضة مصر للطباعة والنشر.
الحيدري، إبراهيم(1999م.): ***تراجيديا كربلاء سوسيولوجيا الخطاب الشيعي***، بيروت، دار الساقي.
خال، عبده(1998م): ***مدن تأكل العشب***، بيروت، دار الساقي.

الخشن، حسين: ***فقه الشعائر والطقوس التطبير أنموذجًا دراسة فقهية تاريخية نفسية اجتماعية في ظاهرة إدماء الأجساد في يوم عاشوراء***، د.م، د.ت.
الخطيب، علي(1404ه.). ***اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربي***، القاهرة، دار المعارف.
الدفاعي، دنيا علوان (1440ه، 2019م): ***الشعائر الحسينية ونظائرها في الديانة المسيحية***، مجلة الأستاذ للعلوم الإنسانية والاجتماعية، العراق، العدد الخاص بالمؤتمر العلمي السابع.
أبو دهمان، أحمد(2001م.): ***الحزام***، بيروت، دار الساقي.
أبو ربيعة، عمر (1416هـ- 1996م.): ***ديوان عمر بن أبي ربيعة***، ط2، قدم له ووضع هوامشه وفهارسه: فايز محمد، بيروت، دار الكتاب العربي.
ابن زيدون (1415ه، 1994م)، ***ديوان ابن زيدون***، ، ط2شرح: يوسف فرحات، دار الكتاب العربي.
زين، محمد: الوشم والوصم (2021م.): ***الرجولة بين الانتماء واللانتماء دراسة أنثروبولوجية***، مجلة المخاطبات، العدد: 40.
ابن سهل (1424ه،2002م)، ***ديوان ابن سهل الأندلسي***، ط3، دراسة وتحقيق: يسري عبد الغني عبد الله، بيروت، دار الكتب العلمية.
مجمع اللغة العربية بالقاهرة (1428ه، 2007م.): ***معجم مصطلحات الأدب***، الإشراف العام: فاروق شوشة، محمد علي مكي، المراجعة اللغوية: سمير صادق شعلان،
شاكر، محمد(1973م): ***فوات الوفيات***، تحقيق: إحسان عباس، بيروت، دار صادر.
الشيخ، سعد محمد(1993م): ***أحاديث الختان حجيتها وفقهها***، الكويت، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، المجلد: 8، العدد: 20.
الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن: ***تهذيب الأحكام في شرح المقنعة للشيخ المفيد رضوان***، تحقيق: السيد حسن الموسوي، دار الكتب الإسلامية، د.م، د.ت.
عباسي، حسين (2011م): ***الوشم لدى قبائل إفريقيا الوسطى الذات والموضوع***، المجلد: 4، العدد: 13، أرشيف الثقافة الشعبية للدراسات والبحوث والنشر.
عبد الرازق، مصطفى(2013م.): ***البهاء زهير***، مؤسسة هنداوي، د.م.
العصام، عصام محمد(2015م): ***لغة الجسد ودورها في تكوين الخطابين اللغوي والنحوي سيبويه أنموذجًا***، العدد: 80، مجلة كلية دار العلوم، جامعة القاهرة.
العطار، فريد الدين: ***تذكرة الأولياء***، تحقيق: محمد أديب الجادر، د.م، د.ت.
عفيفي، أبو العلاء(2017م.): ***التصوف الثورة الروحية في الإسلام***، مؤسسة هنداوي، د.م.
علوش، سعيد (1405ه، 1985م): ***معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة***، بيروت، دار الكتاب اللبناني.
عمير، خميس فزاع، دمير، رمضان(2017م): ***توظيف اللغة الصامتة في التعبير القرآني***، مجلة فصل الخطاب، المجلد: الخامس، العدد: 18.
عواض، مصطفى محمد(2016م): ***أيام داعش***، ط2، حروف منثورة للنشر الإلكتروني،
فتحي، إبراهيم: **معجم المصطلحات الأدبية**، التعاضدية العمالية للطباعة والنشر، تونس، 1986م.

قلعجي، محمد رواس، قنيبي، حامد صادق (1408ه، 1988م.): ***معجم لغة الفقهاء***، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع.
ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر (1407ه، 1986.): ***البداية والنهاية***، دار الفكر، د.م.
لعبيدي، حياة، دريهم، نوال (2019): ***الأنساق الثقافية عند الشاعرين ابن الحداد وابن زيدون***، إشراف: محمد فورار، جامعة محمد خيضر، سكرة، رسالة ماجستير.
الماضي، شكري عزيز (1414ه، 1993م.): ***في نظرية الأدب***، بيروت، دار المنتخب العربي.
مجموعة من المؤلفين(1392ه، 1972م): ***المعجم الوسيط***، مجمع اللغة العربية، ط2، القاهرة.
محمود، أميرة محمد: ***أحكام الختان في ضوء الشريعة الإسلامية***، حولية كلية الدراسات العربية والإسلامية، الإسكندرية، العدد 35، د.ت.
مراد، بركات محمد: ***فن الوشم رؤية أنثروبولوجية نفسية***، العدد: 3، أكتوبر، 2008.
مستغانمي، أحلام(2000م.): ***ذاكرة الجسد***، ط15، بيروت، دار الآداب.
ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين(1414ه.): ***لسان العرب***، ط3، بيروت، دار صادر.
وهيبة، ساري، قريصات، زهرة(2020م): ***الوشم التقليدي على الجسد الأنثوي: جمال وهوية قراءة أنثروبولوجية في الدلالات الرمزية***، مجلد: 12، العدد: 1.
وناس، إمزيان(2013م.): ***لغة الوشم في الوسط العقابي***، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة قصدي مرباح، العدد: 11 .
النيسابوري، أبو القاسم الحسن بن محمد(1407ه، 1978م.): ***عقلاء المجانين***، تحقيق: عمر الأسعد، بيروت، دار النفائس.
- *Judee K Burgoon, Valerie Manusov, Laura K. Guerrero* (2010), ***Nonverbal Communication*,** Routledge
- Loring M. Danforth (1989**): *Firewalking and Religious Healing:*** The Anastenaria of Greece and the American Firewalking Movement, Princeton University Press.
- Averil Cameron and Stuart G.Hall (1999) Eusebius' "***Life of Constantine***", Clarendon Press.